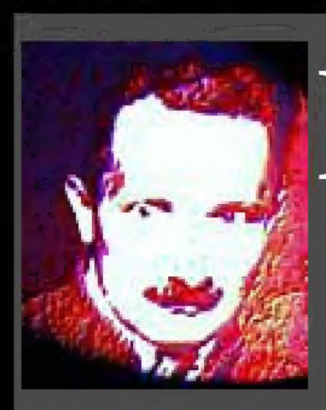


Heidegger

en castellano

EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA DE HEGEL

Martin Heidegger

Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte en HEIDEGGER, M., ***Caminos de bosque***, Alianza, Madrid, 1996, pp. 110-189.



«Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia»: así reza el título que Hegel coloca en cabeza de su publicación de la Fenomenología del Espíritu * el año 1807. La palabra experiencia aparece en cursiva y en medio de las otras dos palabras. «La experiencia» nombra aquello que es «la Fenomenología». ¿Qué piensa Hegel cuando emplea tan enfáticamente la palabra «experiencia»? La respuesta nos la da el fragmento con el que comienza la obra después del prólogo sobre el «Sistema de la Ciencia». Su texto reza así según la edición original:

«Es una representación natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento efectivamente real de lo que es de verdad, es necesario llegar a un previo acuerdo sobre el conocimiento que consideramos como el instrumento con el que nos apropiamos de lo absoluto o como el medio gracias al que lo divisamos. Esta preocupación parece justa, en parte porque pudiera haber distintos tipos de conocimiento y, entre ellos, alguno más adecuado para alcanzar este fin último -lo que implica la posibilidad de una elección errónea entre ellos- y en parte porque, dado que el conocimiento es una facultad de un tipo y un alcance determinados, si no se señala con precisión su naturaleza y sus límites se alcanzarían las nubes del error en lugar del cielo de la verdad. Esta preocupación puede incluso transformarse en la convicción de que toda intención de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí mismo, es en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alza una barrera que los separa de manera absoluta. Porque, si el conocimiento es el instrumento para adueñarse de la esencia absoluta, resulta evidente que la aplicación de un instrumento a una cosa no sólo no la deja tal como es ella para sí misma, sino que la somete a una modelación y transformación. Y si el conocimiento no es el instrumento de nuestra actividad, sino en cierto modo un medium pasivo por medio del cual llega hasta nosotros la luz de la verdad, tampoco recibiremos la verdad tal como es en sí, sino tal como es a través de ese medium y en él. En ambos casos estamos utilizando un medio que produce de inmediato lo contrario de su fin o tal vez el contrasentido sea el propio hecho de recurrir a un medio. Es verdad que parece como si pudiera resolverse este inconveniente conociendo el modo de actuación del ***instrumento***, porque este conocimiento hace posible restarle al resultado la parte que le corresponde al instrumento en la representación que nos formamos de lo absoluto por medio de él y, de este modo, hace posible obtener lo verdadero en su pureza. Pero esta corrección se limitaría a devolvernos a nuestro punto de partida. Si a una cosa formada le restamos lo que le ha añadido el instrumento, dicha cosa -aquí, lo absoluto- volverá a ser para nosotros exactamente igual que antes de este esfuerzo manifiestamente vano. Si, por medio del instrumento, el absoluto pudiera aproximarse aunque sólo fuera un poco a nosotros sin transformarse para nada, del mismo modo que las varas untadas de liga nos aproximan a los pájaros que se dejan apresar en ellas, seguramente se reiría de esta astucia, si es que no estaba y no quería estar ya en sí y para sí junto a nosotros desde un principio. Porque, efectivamente, el conocimiento sería en este caso una astucia, ya que por medio de sus múltiples esfuerzos aparentaría estar haciendo algo completamente diferente que limitarse simplemente a producir una relación inmediata y por lo tanto sin esfuerzo. O bien, si el examen del conocimiento, que nos representamos como un ***medium***, nos enseña a conocer la ley de refracción de los rayos, entonces tampoco sirve de nada restar la refracción del resultado, porque el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el propio rayo, por medio del cual nos alcanza la verdad, y si restamos el rayo la única indicación que tendremos será una mera dirección o el lugar vacío.

»Sin embargo, si el miedo a equivocarnos provoca una desconfianza hacia la ciencia, quien por su parte se pone ella misma a la obra sin semejantes reparos y conoce efectivamente, no se entiende por qué no debe introducirse también una desconfianza hacia esa desconfianza y no temer que el propio miedo a equivocarnos sea el propio error. De hecho, este temor presupone algo o incluso mucho como verdad -basando en ello sus reparos y consecuencias-, que habría que examinar previamente para ver si es verdad. Efectivamente, presupone ***representaciones*** del ***conocimiento*** como de un ***instrumento*** y un ***medium*** y también presupone una ***diferencia entre nosotros mismos y tal conocimiento;*** pero, sobre todo, da por supuesto que encontrándose lo absoluto ***de un lado*** y el ***conocimiento de otro,*** esto es, para sí y separado de lo absoluto, es con todo, algo real. Dicho de otro modo, presupone que el conocimiento, el cual al estar fuera de lo absoluto está también fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, suposición por la que aquello que se llama temor al error se da a conocer más bien como temor a la verdad.

»Esta consecuencia resulta del hecho de que sólo lo absoluto es verdadero o sólo lo verdadero es absoluto. En su contra se puede esgrimir que un conocimiento puede ser verdadero aunque no conozca lo absoluto tal como exige la ciencia, y que el conocimiento en general, aunque sea incapaz de captar lo absoluto, sin embargo podría ser capaz de otra verdad. Pero ya vemos que todos estos circunloquios desembocan en una oscura distinción entre un verdadero absoluto y un verdadero de otro tipo y en la constatación de que lo absoluto, el conocimiento, etc., son palabras que dan por supuesto un significado que hay que empezar por encontrar.

»En lugar de ocuparnos de semejantes representaciones inútiles y de estos modos de hablar del conocimiento como de un instrumento para hacernos con lo absoluto o como de un medium por medio del cual contemplamos la verdad -relaciones a las que conducen en último extremo todas las representaciones de un conocimiento separado de lo absoluto y de un absoluto separado del conocimiento-; en vez de ocuparnos de las estratagemas que la incapacidad de la ciencia extrae de la presuposición de tales relaciones para librarse del esfuerzo científico, aparentando al tiempo un esfuerzo serio y celoso; esto es, en vez de atormentarnos buscando las respuestas a todo lo dicho, podríamos rechazar dichas representaciones como contingentes y arbitrarias e incluso contemplar como un engaño el uso que implica de palabras como absoluto; conocimiento, objetivo y subjetivo y un sinfín de otras semejantes, cuyo significado se da por universalmente conocido. Efectivamente, el hecho de pretender, por una parte, que su significado es universalmente conocido y, por otra, que incluso poseemos su concepto, lo único que parece es querer esquivar el asunto principal que precisamente consiste en ofrecer ese concepto. Por el contrario, bien podríamos ahorrarnos el esfuerzo de reparar en semejantes representaciones y modos de hablar con los que habría que echar a un lado a la propia ciencia, pues lo único que constituyen es una manifestación vacía del saber, que desaparece inmediatamente cuando la ciencia entra en escena. Pero, desde el momento en que entra en escena, la ciencia misma es una manifestación; su aparición no está todavía ella misma desarrollada y desplegada en su verdad. Por eso, es indiferente representarse que ***ella*** es la manifestación, porque entra en escena ***al lado***

de otro saber, o llamar a ese otro saber no verdadero su modo de aparecer. Pero la ciencia tiene que librarse de esa apariencia y sólo puede hacerlo volviéndose contra ella. En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero con la excusa de que es un modo vulgar de ver las cosas y asegurando que ella es un tipo de conocimiento completamente distinto y que semejante saber no es nada para ella, ni tampoco puede apelar a la intuición de la existencia de un saber mejor dentro de ese otro saber. ***Asegurando*** tal cosa declararía que su fuerza reside en su ***ser,*** pero el saber no verdadero también apela a ese mismo hecho, a que ***es,*** y ***asegura*** que la ciencia no es nada para él; ambas afirmaciones estériles son equivalentes. La ciencia todavía tiene menos posibilidad de permitirse apelar a una intuición mejor, que aparecería en el conocimiento no verdadero y que sería en el conocimiento la indicación hacia la ciencia porque, por una parte, de este modo seguiría apelando a un ser y, por otra, apelaría a sí misma, pero tal como se encuentra en un conocimiento no verdadero, esto es, apelaría a un mal modo de su ser y a su apariencia más que a lo que es en sí y para sí. Por este motivo, hemos de acometer aquí la presentación del saber que se manifiesta.

»Ahora bien, como esta presentación sólo tiene como objeto el saber que se manifiesta, no parece ser ella misma la ciencia libre que se mueve en su figura propia, sino que, desde este punto de vista, puede ser entendida como el camino de la conciencia natura que se introduce en dirección al saber verdadero o como el camino del alma, que atraviesa la serie de sus formaciones como si fueran las estaciones prescritas por su naturaleza, de tal modo que se purifica convirtiéndose en espíritu en la medida en que gracias a la competa experiencia de sí misma alcanza el conocimiento de lo que es en sí misma.

»La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber o saber no real. Pero al tomarse de inmediato a sí misma como el saber real, este camino tendrá para ella un significado negativo y, así, lo que es realización de su concepto antes le parece una pérdida de sí misma; porque efectivamente, en este camino pierde su verdad. Por ello, puede ser considerado como el camino de la ***duda*** o, más propiamente, como el camino de la desesperación;* en efecto, en este camino no ocurre eso que se suele entender por duda, esto es, una pasajera vacilación acerca de tal o cual supuesta verdad, a la que sucede la correspondiente desaparición de la duda y el retorno a la verdad, de tal modo que al final el asunto es entendido como al principio, sino que este camino es una aceptación consciente de la no verdad del saber que se manifiesta, al que le parece ser más real lo que en realidad sólo es concepto no realizado. Por eso, este escepticismo que se consuma no es eso que seguramente el celo más serio por la verdad y la ciencia cree haber preparado y equipado para ellas, concretamente, ***el propósito*** de no rendirse en la ciencia ante la autoridad del pensamiento de otros, sino de comprobarlo todo por sí mismo y seguir sólo la propia convicción o, mejor aún, de producir todo él mismo y tomar únicamente por verdadero su propio hacer. La serie de figuras que recorre la conciencia por este camino es más bien la historia exhaustiva de la formación de la conciencia misma en ciencia. Esta decisión presenta la formación a la manera simple de una decisión como algo inmediatamente hecho y resuelto; pero, frente a esta no verdad,

este camino resulta ser la realización efectiva. Es verdad que guiarse por la propia convicción vale más que rendirse a la autoridad de otros, pero mediante la transformación de las creencias basadas en la autoridad en creencias basadas en la propia convicción, no necesariamente cambia el contenido de las mismas ni aparece la verdad en el lugar del error. Permanecer atrapado en el sistema de la opinión y el prejuicio tomando como base la propia convicción o la autoridad de otros, no se diferencia más que en la vanidad inherente a la segunda manera. Por el contrario, el escepticismo, que se dirige sobre todo a lo que abarca la conciencia que se manifiesta, permite que el espíritu examine a fondo qué es la verdad, desde el momento en que consigue que se llegue a desesperar de las representaciones, opiniones y pensamientos naturales, a los que da lo mismo llamar propios o ajenos y de los que todavía está rebosante la conciencia, la cual se lanza ***directamente*** al examen de la verdad, pero, por eso mismo es de hecho incapaz de hacer lo que quiere emprender.

»La completitud de las formas de la conciencia no real surgirá por sí misma de la necesidad de progreso y cohesión. Para que esto sea concebible señalaremos de manera general y por adelantado que la presentación de la conciencia no verdadera en su no verdad no es un movimiento solamente ***negativo***. Ésta es la visión unilateral y limitada que tiene de ella la conciencia natural, pero un saber que convierte de este modo la unilateralidad en su esencia, es una de las figuras de la conciencia incompleta que forma parte del propio camino y se presenta en él. Es precisamente el escepticismo, el que, en el resultado, ve siempre y únicamente la ***pura nada*** y abstrae el hecho de que esa nada es de manera determinante la nada ***de aquello de lo que resulta***. Pero de hecho, tomada como la nada de aquello de lo que resulta, la nada sólo es el resultado verdadero y, de este modo es ella misma una nada ***determinada*** y tiene un ***contenido***. El escepticismo, que termina con la abstracción de la nada o con el vacío, no puede ir más lejos desde aquí, sino que tiene que aguardar para ver si se le ofrece algo nuevo, a fin de arrojarlo al mismo abismo vacío. Si, por el contrario, el resultado es entendido tal como es de verdad, esto es, en calidad de negación ***determinada***, surge inmediatamente una nueva forma y se efectúa dentro de la negación la transición por la que tiene lugar espontáneamente la progresión a través de la serie completa de figuras.

»Pero para el saber la ***meta*** es algo fijado de manera tan necesaria como la serie de la progresión; está allí donde el saber ya no necesita salir más allá de si mismo, allí donde se encuentra así mismo, donde el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. Por eso la progresión hacia esta meta también es irrefrenable y no puede hallar satisfacción en ninguna estación preliminar. Lo que se encuentra limitado a una vida natural no es capaz de salir por sí mismo por encima de su existencia inmediata, pero es empujado más allá de ella por otro y este ser arrojado fuera de sí equivale a su muerte. Ahora bien la conciencia es para sí misma su ***concepto*** esto es de modo inmediato ese salir más allá de lo limitado y, en la medida en que eso limitado le pertenece, es un sobrepasarse a sí mismo. Con lo singular, también se sitúa el más allá en la conciencia, aunque sólo sea, como en la intuición espacial, ***junto*** a lo limitado. Así pues, la conciencia sufre

esa violencia de arruinarse a sí misma esa satisfacción limitada. Es posible que ante el sentimiento de esa violencia, el temor retroceda ante la verdad y tienda a conservar aquello amenazado de pérdida. Pero el temor no puede hallar el reposo si quiere permanecer en una inercia carente de pensamientos, el pensamiento perturba esa falta de pensamientos y su intranquilidad altera la inercia; si quiere reafirmarse como un sentimentalismo que afirma que encuentra ***bueno*** todo lo ***de su especie,*** esta seguridad sufre la misma violencia por parte de la razón, quien precisamente en la medida en que algo es una especie ya no lo encuentra bueno. O también, puede ocurrir que el temor a la verdad se oculte ante sí mismo y ante los demás tras la apariencia de que precisamente es el ardoroso celo por la propia verdad el que hace difícil, por no decir imposible, encontrar una verdad que no sea la vanidad de tener siempre más razón que cualesquiera pensamientos provenientes de uno mismo o de otros. Esta vanidad que pugna por arruinar toda verdad para volver a refugiarse en sí misma y se deleita, con su propio entendimiento, que sólo sabe disolver todo pensamiento y en lugar de encontrar algún contenido sólo sabe encontrar el Yo escueto, es una satisfacción que debemos abandonar a sí misma, pues huye de lo universal y sólo busca el ser para sí.

»Una vez que hemos dicho esto de modo provisional y en general acerca del modo y la necesidad de la progresión, aún podrá ser de utilidad que recordemos algunas cosas sobre el ***método del desarrollo***. Presentada como una ***conducta de la ciencia*** en relación con ***el saber que se manifiesta*** y como ***investigación y examen de la realidad del conocimiento***, esta presentación no parece poder tener lugar sin algún tipo de presupuesto que sirva como ***criterio*** básico. En efecto, el examen consiste en la aplicación de un criterio admitido y en la igualdad o desigualdad resultante de lo que se somete a examen, lo que decide si es correcto o no; entonces, el propio criterio, así como la ciencia, si fuera dicho criterio, son tomadas como ***la esencia*** o el ***En-sí***. Pero aquí, donde la ciencia se limita a aparecer, ni ella misma ni nada se justifica como esencia o En-sí y sin esto no parece posible llevar a cabo examen alguno.

»Esta contradicción y su eliminación aparecerán de manera más determinada si recordamos las determinaciones abstractas del saber y la verdad tal como se hallan en la conciencia. En efecto, ésta ***distingue*** de sí algo a lo que al mismo tiempo se ***refiere*** o dicho de otra manera, algo que es algo ***para ella misma***, y el lado determinado de ese ***referirse*** o del ***ser*** de algo ***para una conciencia*** es el saber. Pero de este ser para otro distinguimos el ***ser-en-sí,*** lo referido al saber también es algo distinto de él y también se pone, como ***lo que es,*** fuera de esa referencia; el lado de ese en-sí se llama ***verdad.*** Aquí no nos interesa mayormente qué sean en realidad esas determinaciones, porque desde el momento en que nuestro objeto es el saber que se manifiesta, sus determinaciones son tomadas en primer lugar tal como se ofrecen de modo inmediato y, efectivamente, se ofrecen tal y como han sido tomadas.

»Si ahora investigamos la verdad del saber, parece como si investigáramos lo que éste sea ***en sí.*** Lo que ocurre es que, en esta investigación, el saber es ***nuestro*** objeto, él es para ***nosotros,*** y el

en-sí del saber, que resultaría de allí, sería más bien su ser-para-nosotros; aquello que nosotros afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino sólo nuestro saber de él. La esencia o el criterio recaerían en nosotros y lo que debería ser comparado con el criterio, a fin de tomar una decisión, no tendría necesariamente que reconocer dicho criterio.

»Pero la naturaleza del objeto que investigamos supera esta separación o esta apariencia de separación y presuposición. La conciencia da su criterio en ella misma y de esta manera, la investigación se convierte en una comparación de la conciencia consigo misma, porque la distinción que acabamos de hacer antes recae dentro de ella. En ella hay un ***para otro*** o ella tiene en general la determinabilidad del momento del saber dentro de sí; al mismo tiempo, ese otro no lo es sólo ***para ella,*** sino que también está fuera de esta relación o ***en sí,*** el momento de la verdad. Así pues, en aquello que la conciencia declara dentro de sí como el ***en-sí*** o lo ***verdadero,*** encontramos la medida que ella misma pone para medir su saber. Si llamamos al ***saber concepto*** y a la esencia o lo ***verdadero*** lo que es o ***el objeto,*** en tal caso el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. Pero si llamamos ***la esencia*** o el en-sí ***del objeto concepto,*** y por el contrario entendemos ***por objeto*** el concepto como ***objeto,*** esto es, el concepto tal como es ***para otro,*** el examen consistirá en ver si el objeto corresponde a su concepto. Como se puede ver, ambas cosas son lo mismo, pero lo esencial para la investigación es fijarse en el hecho de que ambos momentos, ***concepto*** y ***objeto, ser para-otro*** y ***ser-en-sí,*** recaen ellos mismos dentro del saber que investigamos y por lo tanto no nos resulta necesario aportar criterios y aplicarle a la investigación ***nuestras*** propias ocurrencias y pensamientos; es, por el contrario, dejándolos de lado como alcanzaremos la consideración de la cosa tal como es ***en sí*** y ***para sí.***

»Pero no es sólo desde el punto de vista de que el concepto y el objeto, la medida y lo que examinamos, ya se encuentran presentes en la conciencia, por lo que nuestra aportación es superflua, sino que también nos vemos relevados de la carga de comparar los dos momentos y llevar a cabo un auténtico ***examen,*** desde el momento en que la conciencia se examina a sí misma por lo tanto lo único que nos queda por hacer ese esta perspectiva, es la pura contemplación de lo que pasa. Efectivamente, la conciencia es por un lado conciencia del objeto y, por otro conciencia de sí misma; es conciencia de lo que es verdadero para ella y conciencia de su saber de ello Al ser ambas para ***ella,*** ella es su propia comparación; es **p*ara ella*** para quien su saber sobre el objeto corresponde al objeto o no corresponde. Es verdad que el objeto parece ser únicamente para ella misma de la manera que ella lo sabe; parece, por así decir, como si no pudiera meterse por detrás del objeto para verlo tal como **es *en sí y no tal como es para ella*** y, en consecuencia, parece no poder examinar su saber en el objeto. Ahora bien, precisamente porque la conciencia sabe en general de un objeto, ya tenemos presente la diferencia de que ***para ella*** una cosa es el ***en-sí*** y el saber o el ser del objeto ***para la*** conciencia es otro momento. Es sobre esta distinción existente sobre la que se basa el examen. Si ambas cosas no se corresponden en esta comparación, parece que la conciencia debería modificar su saber a fin de adecuarlo al objeto. Pero al cambiar el saber también se altera el propio objeto, porque el saber con que contábamos era esencialmente un

saber del objeto: con el saber, el propio objeto se convierte en otro, porque él formaba parte esencial de dicho saber. Así, la conciencia se encuentra con que lo que antes era para ella el ***en-sí*** no es en sí o que sólo ***lo era para ella***. Por tanto, desde el momento en que la conciencia encuentra en su objeto que su saber no corresponde a dicho objeto, tampoco se sigue sosteniendo el objeto, o también la medida o criterio del examen cambia cuando aquello de lo que debería ser medida no resiste el examen. Y el examen no es sólo un examen del saber, sino de su medida.

»Este movimiento ***dialéctico*** que ejerce la conciencia sobre sí misma, tanto en su saber como en su objeto, ***en la medida en que de él surge para ella su nuevo y verdadero objeto*** es propiamente aquello que denominamos ***experiencia.*** Desde este punto de vista, en el proceso recién descrito todavía hay que destacar un momento que puede arrojar una nueva luz sobre el aspecto científico de la presentación que haremos a continuación. La conciencia sabe ***algo,*** este objeto es la esencia o el ***en-sí;*** pero también es el ***en-sí*** para la conciencia; con esto surge la ambigüedad de esta verdad. Ya vemos que ahora la conciencia tiene dos objetos, uno el primer ***en-sí,*** otro el ***ser para-ella de este en-sí.*** El segundo sólo parece a primera vista la reflexión de la conciencia en sí misma, una representación no de un objeto, sino únicamente de su saber del primer objeto. Lo que pasa, como se ha mostrado antes, es que el primer objeto se altera, deja de ser el en-sí y se convierte para la conciencia en un objeto que sólo es el ***en-sí para ella.*** Pero con esto el ***ser para ella de ese en-sí*** es lo verdadero, lo que significa que es la ***esencia*** o su ***objeto.*** Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

»En esta presentación del transcurso de la experiencia hay un momento en el que ésta no parece coincidir con lo que se suele entender por experiencia. Concretamente, la transición desde el primer objeto y el saber del mismo al otro objeto ***sobre el que*** se dice haber hecho la experiencia, ha sido presentada de tal manera que el saber del primer objeto o el ser-para-la-conciencia del primer en-sí tiene que convertirse en el segundo objeto. Por el contrario, normalmente parece como si realizáramos la experiencia de la no verdad de nuestro primer concepto ***sobre otro*** objeto que encontramos de modo contingente y exterior, de manera que en general sólo recae dentro de nosotros la pura ***aprehensión*** de lo que es en sí y para sí. Pero en la concepción que acabamos de ver, el nuevo objeto se muestra como algo que ha llegado al ser por medio de una ***inversión de la propia conciencia.*** Esta forma de entender el asunto es una aportación nuestra, por la que la serie de experiencias de la conciencia se eleva a empresa científica, pero no es para la conciencia que contemplamos. Ahora bien, éste es exactamente el mismo estado de cosas del que hablábamos más arriba a propósito de la relación de esta presentación con el escepticismo, esto es, que no deberíamos permitir que cada resultado producto de un saber no verdadero desembocara en una nada vacía, sino que deberíamos entenderlo necesariamente como la nada ***de aquello de lo que es el resultado,*** un resultado que contiene lo que el saber precedente tiene en sí de verdadero. Esto se presenta aquí de la siguiente manera: cuando aquello que primero parecía el objeto decae en la conciencia convirtiéndose en un saber del mismo y cuando el ***en-sí se convierte*** en un ser ***para-la-conciencia*** del ***en-sí,*** éste es el nuevo objeto por el que también aparece una nueva figura de la

conciencia cuya esencia es algo diferente de la de la figura precedente. Es esta situación la que conduce toda la sucesión de figuras de la conciencia en su necesidad. Pero es esta necesidad misma o el ***surgimiento*** del nuevo objeto, el cual se le ofrece a la conciencia sin que ella sepa cómo llega a suceder, lo que para nosotros ocurre por así decir a sus espaldas. Así, en este movimiento surge un momento del ***ser-en-sí*** o del ***ser-para-nosotros*** que no está presente para la conciencia, que está ella misma comprendida en la experiencia; pero el ***contenido*** de lo que vemos surgir ante nosotros es ***para-ella*** y sólo concebimos el aspecto formal del mismo o su puro surgimiento; ***para-ella,*** eso surgido es sólo como objeto, ***para-nosotros*** es a un tiempo como movimiento y como devenir.

»Por medio de esta necesidad, este camino hacía la ciencia es él mismo ya ***ciencia*** y, por sus contenidos, es ciencia de la ***experiencia de la conciencia***.

»La experiencia que la conciencia hace de sí misma no puede, según su concepto, comprender en ella nada menos que la totalidad del sistema de la conciencia o todo el reino de la verdad del espíritu, de manera que los momentos de la verdad se presentan allí en su determinabilidad: la de no ser momentos abstractos y puros, sino ser tal como son para la conciencia o como aparece dicha conciencia en su relación con ellos, razón por la que los momentos de la totalidad son figuras ***de la conciencia***. Conduciéndose adelante en dirección hacia su verdadera existencia la conciencia alcanzará un punto en el que se despojará de su apariencia de tener adherido a ella algo ajeno que sólo es para ella y es como otro, un punto en el que el fenómeno es igual a la esencia y, por lo tanto, la presentación de la experiencia coincide con la ciencia auténtica del espíritu; finalmente, cuando la conciencia capte esa esencia que le es propia designará la naturaleza del propio saber absoluto.»

El primer párrafo nombra el asunto de la filosofía. «Ella contempla lo presente en cuanto presente y de este modo (contempla) lo que ya predomina en él (en lo presente) de antemano y por sí mismo», yevreÝ tò ön ¸ öu xaÜ tŒ toætÄ êp‹rxonta xayƒ aêtñ (Aristóteles, Met. L, 1, 1.003 a 21). El predominio concierne el venir-a-la-presencia en el desocultamiento. La filosofía contempla lo que se presenta en su presencia. La contemplación considera lo que se presenta. De tal manera lo pone en su punto de mira que sólo ve lo que se presenta en cuanto tal. La filosofía observa: lo que se presenta en cuanto a su aspecto. En la visión de esta contemplación no se oculta ningún sentido profundo. La yevrÛa es el desencanto de todo conocimiento. Hegel dice en el lenguaje de su pensar: la filosofía es «el conocimiento efectivamente real de lo que es de verdad». Mientras tanto, aquello verdaderamente ente se ha mostrado como lo efectivamente real cuya realidad efectiva es el espíritu. Pero la esencia del espíritu reside en la autoconciencia.

En su Lección sobre la Historia de la Filosofía Moderna (O. C., vol. XV, 328), después de hablar

de Bacon y de Jakob Böhme, Hegel dice así: «En realidad sólo ahora llegamos a la filosofía del nuevo mundo y la inauguramos con Descartes. Es con él con quien verdaderamente entramos en una filosofía independiente que sabe que procede de forma autónoma de la razón y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero. Aquí, podemos decir que estamos en casa y como el navegante tras un largo viaje alrededor de una mar tempestuoso podemos gritar "tierra"... En este nuevo período el principio es el pensamiento, el pensar que parte de mismo...».

El pensar busca en la inquebrantable certeza de lo pensado por él su fundamentum absolutum. La tierra en la que la filosofía construye su hogar a partir de ese momento es la autocerteza incondicionada del saber. Esta tierra sólo se conquista y se mide por completo paso a paso. Sólo se consigue la posesión absoluta cuando el fundamentum absolutum es pensado como el absoluto mismo. Lo absoluto es para Hegel el espíritu: aquello que en la certeza del saberse incondicionado está presente en sí mismo. El conocimiento efectivamente real de lo ente en tanto que ente, es ahora el conocimiento absoluto de lo Absoluto en su absolutez.

Ahora bien, esa misma filosofía moderna que habita en la tierra de la autoconciencia exige, de acuerdo con el clima del lugar, tener la certeza previa de su propio principio. Quiere primero ponerse de acuerdo acerca del conocimiento por medio del que ella conoce de modo absoluto. Sin quererlo, el conocimiento aparece aquí como un medio acerca de cuyo buen uso debe preocuparse el conocimiento. Por un lado, se trata de reconocer y de elegir entre las diferentes maneras de representación la única destinada a alcanzar el conocimiento absoluto. Es la tarea de Descartes. Por otro lado, hay que medir la naturaleza y los límites de ese conocimiento de lo absoluto ya elegido. Es lo que hace Kant. Pero en cuanto se toma el conocimiento entendido como medio para apoderarse de lo absoluto como una preocupación, debe surgir el convencimiento de que en relación con lo absoluto todo medio, que en su calidad de medio es relativo será inapropiado para lo absoluto y necesariamente fracasará ante él. Si el conocimiento es un medio, toda pretensión de conocer lo absoluto se convierte en un propósito absurdo, ya tome dicho medio un carácter de instrumento o un carácter de intermediario. En un caso manejaremos activamente el conocimiento a modo de instrumento, en el otro, padeceremos el conocimiento al modo de un cauce por el que nos debe llegar la luz de la verdad.

Todavía podríamos intentar superar esa mala situación por la que el medio precisamente no media, examinando tal medio recurriendo a una distinción entre lo que transforma o deja sin transformar a la hora de captar o dejar pasar lo absoluto. Pero si eliminamos la transformación causada por el medio, esto es, si no utilizamos el medio, esto tampoco nos proporciona el resto de lo absoluto intransformado. En el fondo, el examen del medio no sabe lo que hace. Tiene que medir el conocimiento por el rasero de lo absoluto en lo tocante a su adecuación a éste. Tiene que reconocer a lo absoluto en tanto que absoluto, pues de lo contrario toda delimitación crítica caerá en el vacío. Además, aún suceden más cosas: que al examen le importa más la explicación del instrumento que el conocimiento de lo absoluto. Si de todas maneras lo que le importase al

conocimiento fuera al menos aproximar a lo absoluto por medio del instrumento, este propósito tendría que caer en ridículo ante los ojos de lo absoluto. ¿Para qué todo ese afán crítico en relación con el conocimiento, cuando éste, desde el principio, desea salir fuera del enredo de la relación inmediata de lo absoluto con el que conoce, sólo para sacar primero en limpio el asunto que corresponde a la crítica? El examen crítico del instrumento no hace caso de lo absoluto, lo que choca contra su mejor saber inmediato. Pero lo absoluto tampoco se burla del esfuerzo crítico, porque para eso tendría que compartir con él el presupuesto de que el conocimiento es un medio y de que él mismo, lo absoluto, se encuentra tan alejado del conocimiento que éste necesitaría tomarse primero el esfuerzo de atrapar a lo absoluto. Pero, de este modo, lo absoluto no sería lo absoluto.

Sin embargo, aunque sea tan de pasada que hasta lo esconde en una frase subordinada, Hegel dice lo siguiente: lo absoluto está ya en sí y para sí con nosotros y quiere estar con nosotros. Este estar-con-nosotros (parousÛa) es ya en sí la manera en que la luz de la verdad, el propio absoluto, nos ilumina. El conocimiento de lo absoluto se encuentra bajo el rayo de esta luz, lo devuelve lo refleja y es, así, en su esencia el propio rayo, no un mero medio a través del que el rayo tenga primero que encontrar su camino. El primer paso que tiene que dar el conocimiento de lo absoluto consiste en aceptar y recibir sencillamente a lo absoluto en su absolutez, esto es en su estar-con-nosotros Este estar-con-nosotros, la parusía, es parte de lo absoluto en sí y para sí. Si la filosofía, en tanto que conocimiento de lo absoluto, se toma en serio lo que ella es en tanto que tal conocimiento, entonces es ya conocimiento verdaderamente efectivo que representa lo que lo efectivamente real mismo es en su verdad. Al comienzo y en el transcurso del primer párrafo parece como si Hegel quisiera corresponder a las exigencias críticas del modo de representar natural que reclaman un examen del conocimiento. Pero lo que de verdad le importa es remitirnos a lo absoluto en su parusía con nosotros. Con esto, sólo se nos remite propiamente a la relación con lo absoluto en la que ya nos encontramos. De esta manera, Hegel parece desechar todos los logros críticos de la filosofía moderna. ¿Acaso no abandona con ello todo examen en general a favor de una recaída en la afirmación y la suposición arbitrarias? De ningún modo. Lo que hace Hegel es preparar el examen. El primer paso de la preparación consiste en que abandonemos la representación habitual del conocimiento. Pero si el conocimiento no es ningún medio, el examen tampoco puede consistir ya en una estimación sobre las capacidades del conocimiento para mediar. Tal vez ya tengamos suficiente materia de examen con pararnos a observar qué es el conocimiento, si es que de entrada no puede ser un medio. No sólo aquello que hay que examinar, el conocimiento, sino el propio examen muestran otra esencia.

El segundo párrafo toca el núcleo de la crítica bajo cuyo dominio se encuentra, gracias a la ciencia, toda crítica filosófica del conocimiento hecha hasta ahora. He el ya no va a usar el nombre 'filosofía' en el resto de los párrafos. Va a hablar de ciencia. Porque entretanto la

filosofía moderna ha alcanzado la consumación de su esencia, desde el momento en que ha tomado completamente bajo su dominio la tierra firme pisada por ella por primera vez. Dicha tierra es la autocerteza del representar en relación consigo mismo y con lo representado por él. Tomar esa tierra completamente bajo su dominio significa saber en su esencia incondicionada la autocerteza de la autoconciencia y estar en ese saber como en el saber por excelencia. La filosofía es ahora el saber incondicionado dentro del saber de la autocerteza. La filosofía se encuentra dentro del saber como tal como en su casa. Toda la esencia de la filosofía está formada por el saberse incondicionado del saber. La filosofía es la ciencia. Este nombre no significa que la filosofía haya tomado como modelo al resto de las ciencias existentes y que realice perfectamente ese modelo en el ideal. Si el nombre «la ciencia» aparece en lugar del nombre filosofía dentro de la metafísica absoluta, esto revela que toma su significado de la esencia de la incondicionada autocerteza del sujeto que se sabe a sí misma. El que verdaderamente, esto es, el que con toda certeza subyace ahora es éste, el subiectum, el êpoxeÛmenon, que la filosofía tiene que reconocer como lo presente desde sus inicios. La filosofía se ha convertido en la ciencia porque sigue siendo la filosofía. Es a ella a quien toca contemplar a lo ente en cuanto ente. Ahora bien lo ente se aparece desde Leibniz de tal manera al pensar, que ***todo*** ens qua ens es una res cogitans y en este sentido es sujeto. Que esto sea así no depende de la concepción de dicho pensador, sino del ser de lo ente. Desde luego, el sujeto no es lo subjetivo entendido como el egoísmo que sólo mira por sí mismo. El sujeto se presenta en la relación representadora que mantiene con el objeto. Pero en tanto que tal relación, es ya la relación representadora consigo mismo. El representar presenta al objeto representándoselo al sujeto y en dicha representación el propio sujeto se presenta como tal. La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia (parousÛa). Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto. La autocerteza, en tanto que saberse condicionado en sí, esto es, incondicionado, es la entidad (oésÛa) del sujeto. El ser sujeto del sujeto, es decir, la relación sujeto-objeto, es la subjetidad del sujeto. La subjetidad consiste en el saberse incondicionado. En el modo del saberse se dispone la esencia del sujeto de tal manera que, para ser sujeto, el sujeto sólo se ocupa del saber por medio de esta disposición. La subjetidad del sujeto es como autocerteza absoluta, «la ciencia». Lo ente (tò ön) es en cuanto ente (¸ ön), en la medida en que se encuentra en el modo del saberse incondicionado del saber. Por eso, la presentación que representa dicho ente en cuanto ente, la filosofía, es ella misma la ciencia.

El saberse incondicionado es en cuanto subjetidad del sujeto, la absolutez de lo absoluto. La filosofía es el conocimiento absoluto. La filosofía es la ciencia, porque quiere la voluntad de lo absoluto, es decir, lo quiere a éste en su absolutez. Queriendo de esta manera, quiere contemplar lo ente en cuanto ente. Queriendo así, la filosofía quiere su esencia. La filosofía es la ciencia. En esta frase el «es» no quiere decir de ningún modo que la filosofía lleve consigo la determinación de lo científico a modo de predicado, sino que la filosofía es en tanto que conocimiento absoluto y sólo de esa suerte, que forma parte de la absolutez de lo absoluto y lo consuma a su modo. La filosofía, en cuanto conocimiento absoluto, no es de ningún modo la ciencia por el hecho de que

aspire a que su procedimiento sea exacto y sus resultados determinantes y, por ende, aspire a volverse ella misma igual a aquello que por su esencia y rango yace por debajo de ella: la investigación científica.

La filosofía es la ciencia en la medida en que, conociendo absolutamente, permanece dedicada a su tarea. Es ajena a «semejantes reparos» del tipo de los que viene formulando hasta el momento el análisis crítico frente al conocimiento. Hegel dice con cierto escrúpulo «semejantes reparos». No pretende que la ciencia pueda ponerse a la tarea sin reparo alguno, desechando cualquier tipo de examen. El conocimiento absoluto es mucho más escrupuloso de lo que nunca podría serlo la actitud escrupulosa de la anterior crítica con respecto al conocimiento de lo absoluto. Es verdad que la habitual preocupación crítica frente a un conocimiento de lo absoluto teme equivocarse. Pero sólo puede equivocarse en el seno de una relación que ya se presupone como verdadera sin ningún reparo, en la medida en que, tomado como medio, el conocimiento se convierte a su vez en un errar. La preocupación por errar, aparentemente examinadora, es ella misma el error. ¿En qué medida?

Desde el momento en que el conocimiento es tomado como un medio (instrumento o intermediario) -¿y durante cuánto tiempo todavía y por qué motivo es tomado como tal?-, pasa por ser algo que aparece por sí mismo entre lo absoluto y aquel que conoce. El conocimiento existe con independencia tanto de lo absoluto como de nosotros, los que lo manejamos. Así pues y completamente separados entre sí, por un lado está lo absoluto y, por otro, los que conocen. Pero ¿qué especie de absoluto es éste que está de un lado, qué es eso absoluto que sólo se sitúa en un lado? En ningún caso es lo absoluto.

Pero, al mismo tiempo, la crítica analítica toma el conocimiento como algo efectivamente real, incluso por lo primero efectivamente real y normativo. De este modo apela a algo verdadero, lo que para ella también significa algo cierto, cuya certeza naturalmente debe existir todavía separada de la autocerteza incondicionada de todo lo cierto. Este ens creatum en el sentido del ego cogito que, como ens certum se supone debe ser cierto sin lo absoluto, necesita ser asegurado recurriendo a la argucia de una demostración de Dios, como ya ocurría en Descartes. La preocupación crítica ciertamente quiere llegar a algo absoluto, pero quiere arreglárselas para alcanzarlo sin lo absoluto. Hasta parece como si esta preocupación pensara de acuerdo con lo absoluto cuando lo escamotea situándolo provisionalmente en lo inaccesible y, por lo tanto, aparentemente en el lugar más alto posible. Pero dicha crítica, que aparece supuestamente preocupada por la estimación de lo absoluto, infravalora lo absoluto. Lo rebaja a los estrechos límites de sus escrúpulos y medios. Intenta echar a lo absoluto fuera de su parusía, como si se pudiera introducir la absolutez de lo absoluto en algún momento a posteriori. El miedo, aparentemente crítico, a un error debido a la precipitación, no es sino un modo acrítico de esquivar la verdad que ya reposa ahí delante. Cuando por el contrario, la ciencia acepta y asume su esencia, ya se ha examinado a sí misma. Inherente a este examen es saber que la ciencia, como

conocimiento absoluto, se encuentra en la parusía del absoluto. Pero todo esto se fundamenta en lo que expresa el siguiente párrafo.

El tercer párrafo dice: sólo lo absoluto es verdadero. Sólo lo verdadero es absoluto. Ambas proposiciones se enuncian sin ninguna fundamentación. No permiten una fundamentación, porque ningún fundamento alcanza hasta el fondo de ellas. No llega nunca a su fondo, porque, queriendo fundamentar, se desplaza constantemente fuera de ese fondo. Las proposiciones son infundadas, pero no arbitrarias en el sentido de una afirmación gratuita. Dichas proposiciones son infundamentables. Han planteado aquello que precisamente ha de permitir fundamentar por vez primera. En ellas habla la voluntad de lo absoluto que, en sí y para sí, ya quiere estar con nosotros.

Desde que la moderna filosofía ha pisado sobre lo que para ella constituye tierra firme, reina la verdad como certeza. Lo verdadero es lo sabido en el seno del saberse a sí mismo incondicionado. Anteriormente, la verdad pasaba por ser la concordancia del representar con lo ente. Es un carácter del representar. Pero en tanto que certeza, la verdad es ahora el propio representar, desde el momento en que se entrega ella misma a sí misma y así se asegura de sí misma en tanto que representación. Lo sabido *, que se ha asegurado su saber ante sí y dentro de sí mismo, también se ha retirado ya, al hacerlo, de todo modo aislado de representar objetos. Ya no se aferra a los objetos para mantener junto a sí a lo verdadero por medio de ese aferramiento. El saber se libera de la relación con los objetos. El representar que se sabe una suerte de distribución se libera (absolvere) de ese querer encontrar una seguridad suficiente en el representar unilateralmente al objeto. La liberación permite que siga subsistiendo este representar, pero de tal manera que ya no siga dependiendo sólo de su objeto. Esta liberación de la autocerteza, que la desata de la relación objetual, es su absolvencia. La caracteriza el hecho de que concierne a toda relación que sólo se dirija directamente al objeto. La absolvencia sólo es lo que es en la medida en que se consuma desde todos los puntos de vista, esto es, en la medida en que se absuelve por completo. En el absolverse de su absolvencia, la autocerteza del representar alcanza su seguridad, lo que significa para ella que alcanza lo libre de su esencia. Se libera del vínculo unilateral con los objetos y del mero representarlos. La autocerteza incondicionada es, de este modo, la absolución de sí misma. La unidad de absolvencia (liberación de la relación), absolver (completitud de la liberación) y absolución (liberación fuera de la completitud) es lo que distingue a la absolutez de lo absoluto. Todos estos momentos de la absolutez tienen el carácter de la representación. En ellos está presente la parusía de lo absoluto. Lo único verdadero en el sentido de la autocerteza incondicionada es lo absoluto. La absolutez así caracterizada del representarse es lo único verdadero.

Pero con todo y por muy lejos que llegue, cualquier explicación sigue dejando vacías estas proposiciones. Hasta se puede decir que acrecienta el malentendido, porque lo que dichas

proposiciones nombran es la fenomenología del espíritu. Ésta es en su presentación. Esta es la razón por la que Hegel introduce estas proposiciones de forma abrupta sin importarle la apariencia de arbitrariedad que causa con ello. Pero nos dice estas proposiciones con la intención de prepararnos para aquello que la ciencia quiere a modo de conocimiento absoluto. De acuerdo con su modo de ser, la ciencia sólo quiere lo que quiere lo absoluto. La voluntad de lo absoluto es estar ya con nosotros en sí y para sí. Esto significa ahora: en la medida en que lo absoluto alberga semejante voluntad y desde el momento en que nosotros somos los que conocemos, en nosotros solo hay lo absolutamente verdadero. Aquel que a pesar de todo siga sosteniendo que junto al conocimiento absoluto, que la filosofía se atribuye sin previo examen se presenta otro tipo de verdadero, no sabe lo que dice. En cuanto nombra algo verdadero ya ha representado a lo absoluto. Por el contrario, mientras bajo la apariencia de la preocupación y el cuidado se siga distinguiendo entre un verdadero que sea absoluto y otro tipo de verdadero, nos seguiremos debatiendo en las cenagosas aguas de una confusa distinción. Habremos elevado la confusión a principio de la crítica y criterio de decisión sobre la ciencia. Ahora bien, lo cierto es que sólo a la ciencia toca lograr que las palabras absoluto, conocimiento, verdadero, objetivo y subjetivo, lleguen a ser lo que significan. Pero para esto se requiere que la ciencia, desde su primer paso, alcance la parusía de lo absoluto, esto es, que esté en su propia absolutez. De otro modo no sería la ciencia. Si así ocurre, ya choca contra su naturaleza el hecho de abandonarse a escrúpulos que se encuentran fuera del ámbito de lo verdadero y por debajo de su nivel. Con todo, aunque la ciencia se mantenga al margen de escrúpulos críticos inadecuados, siempre sigue estando bajo la sospecha de que, si bien es verdad que se afirma absolutamente como conocimiento absoluto, no presenta las debidas garantías. De este modo, viola de la manera más grave la exigencia de certeza, a pesar de que pretende ser su más puro cumplimiento. Por eso, la ciencia debe presentarse ante el único foro capaz de dirimir en qué consiste su examen. Este foro sólo puede ser la parusía de lo absoluto. Así pues, se trata nuevamente de aclarar convenientemente la absolutez de lo absoluto.

El cuarto párrafo nos indica lo que exige de nosotros, en tanto que conocedores, la voluntad de estar en sí y para sí junto a nosotros, voluntad que reina en la parusía de lo absoluto. La crítica habitual al conocimiento filosófico toma a éste como medio sin ninguna consideración. Al hacerlo, la crítica manifiesta que ni conoce el conocimiento absoluto ni es capaz de llevarlo a cabo. La incapacidad de entender y aceptar antes que nada la parusía de lo absoluto, es la incapacidad para la ciencia. El esfuerzo excesivamente celoso en torno a los escrúpulos y el examen esquiva el esfuerzo de la ciencia por entregarse a esa aceptación. Mientras dormimos, lo absoluto no nos va a dar el paso hacia su parusía. El paso no es precisamente tan extrañamente difícil por el hecho de que, tal como se piensa, nosotros tengamos que alcanzar primero la parusía desde algún lugar exterior, sino porque se trata, dentro de la parusía y de esta manera a partir de ella, de traer nuestra relación con ella delante de ella. Por eso, el esfuerzo de la ciencia no se

agota en el hecho de que, manteniéndose persistentemente anclado dentro de sí mismo, el que conoce se desgaste ante dicho paso. El esfuerzo de la ciencia procede más bien de su relación con la parusía.

La absolutez de lo absoluto, la absolución que se absuelve absolventemente, es el trabajo del comprenderse de la autocerteza incondicionada. Es la penosa tarea de soportar el dolor y el desgarro bajo cuyo signo ***se encuentra*** la relación in-finita en la que se consuma la esencia de lo absoluto. Muy pronto Hegel anota lo siguiente: «Una media zurcida es mejor que una media rota, pero no ocurre así con la autoconciencia». Cuando Hegel habla del trabajo del concepto no se refiere al sudor causado por el exprimir de cerebro de los eruditos, sino a la lucha por salir fuera de sí que mantiene lo absoluto mismo para llegara la absolutez de su comprenderse desde la autocerteza incondicionada. Pero este modo de ser del esfuerzo de lo absoluto también puede conciliarse con la falta de esfuerzo que caracteriza a la parusía en la medida en que es la relación de la presencia que hay en nosotros. Como tal absoluto, lo absoluto sencillamente forma parte de esa relación. Al esfuerzo de lo absoluto por hacer aparecer a su propia presencia y así mismo dentro de ella, corresponde el esfuerzo de la ciencia. A partir de las penalidades de aquél, se definen los esfuerzos de ésta. Por el contrario, la celosa actividad del examen crítico pasa de largo junto a lo más penoso que alberga el esfuerzo de la ciencia: reflexionar sobre el hecho de que el conocimiento, que debe ser examinado críticamente, es conocimiento absoluto, esto es, filosofía. En lo tocante al conocimiento filosófico, el quehacer habitual de la crítica al uso se asemeja al proceder de los que quieren representarse un roble sin tomar en cuenta para nada que se trata de un árbol.

Por eso, podríamos sentirnos tentados de considerar un engaño ese proceder crítico que pretende examinar algo sin molestarse siquiera en someterlo a examen. Pretende causar la impresión de que ya posee los conceptos esenciales, cuando en realidad lo que de verdad importa es empezar por dar los conceptos de absoluto, de conocimiento, de verdadero, de objetivo y subjetivo. La preocupación crítica no está en modo alguno metida en el asunto del que habla constantemente. Esta manera de examinar es una «manifestación vacía del saber». ¿Qué ocurriría si la ciencia se ahorrase el esfuerzo de una controversia con semejante crítica, puesto que precisa de todos sus esfuerzos para mantenerse dentro de su esencia? ¿Qué pasaría si la ciencia se conformase con aparecer ella misma en escena sin previas negociaciones críticas? Pero llegados aquí, Hegel escribe en medio del párrafo un «pero» decisivo:

«Pero, desde el momento en que entra en escena, la ciencia es ella misma una manifestación.» La ciencia emerge como cualquier otro saber. Cierto que puede asegurar que ella es el conocimiento absoluto ante el que las demás representaciones tienen que desaparecer. Pero con semejantes pretensiones lo único que consigue es ponerse en el mismo plano que las manifestaciones vacías del saber. Limitarse a asegurar que están ahí es algo que ellas también pueden hacer. Una manera de asegurar es tan estéril como la otra. La mera aseveración de algo no será lo que haga brotar la

savia viva del saber verdadero. Ahora bien, la ciencia puede desmarcarse de otra manera frente a la manifestación vacía del saber. Podría remitir al hecho de que es ella misma ese saber que busca dentro de sí, sin saberlo, el saber no verdadero. La ciencia podría aparecer como eso verdadero que se presiente dentro de lo no verdadero. Pero con ello la ciencia caería nuevamente en la mera aseveración. Además, se reclamaría de un modo de aparición que no se adecuaría nada a ella en su calidad de conocimiento absoluto. Que lo verdadero permanezca como meramente presentido es algo bien distinto de ser lo verdadero en sí y para sí.

Qué ocurre con la entrada en escena de la ciencia? Tiene que manifestarse, si es que entra en escena. Pero lo que importa es qué sea esa manifestación, la única en la que puede manifestarse la ciencia. En primer lugar, manifestarse significa emerger al lado del otro bajo el modo del afirmarse. Después, manifestarse significa aparecer y en esa aparición señalar también hacia otra cosa que todavía no aparece. Manifestarse significa ser la señal precursora de algo que a su vez aún no se ha manifestado o nunca se manifestará. Estos modos de la manifestación permanecen inadecuados al surgimiento de la ciencia, porque en ellos ésta nunca puede desplegarse como ella misma y por lo tanto nunca puede formarse por completo. Por otro lado, la ciencia tampoco puede aparecer de un golpe como conocimiento absoluto. Tiene que producirse a sí misma en su verdad, pero también tiene que producir simultáneamente a ésta. En cada fase en la que aparece la ciencia, entra ella en escena como absoluta y entra absolutamente en escena. Por eso, la manifestación adecuada a ella sólo puede consistir en que se presenta a sí misma en su aparecerse y de este modo se expone como saber que se manifiesta. La ciencia sólo puede entrar de este modo en escena si consuma la presentación del saber que se manifiesta. En este proceso debe y sólo allí puede mostrarse, por vez primera, qué sea la manifestación en la que la ciencia aparece verdaderamente como ella misma.

En su manifestación, la ciencia se presenta en la plenitud de su esencia. La vacía manifestación del saber no desaparece por el hecho de que se vea desechada o cuanto menos dejada al margen. El saber que sólo se manifiesta no debe desaparecer en ningún caso, sino que debe introducirse en su manifestarse. Allí se manifiesta como el saber no verdadero, esto es, todavía no verdadero, dentro de la verdad del saber absoluto. La presentación del saber que se manifiesta tiene que reaccionar -en esa manifestación en la que la ciencia se produce- contra la apariencia del saber, pero al modo conciliador que hasta en la mera apariencia hace que brille la pura aparición del rayo. Si por el contrario se rechaza la mera apariencia tachándola de falsa, entonces ni siquiera habrá sido percibida en su aparecer. Pero esa entrada en escena de la ciencia que se despliega a sí misma tampoco consiste nunca en que ésta se limite a superar la apariencia. Así, lo verdadero permanecería esclavo de lo no verdadero. La manifestación de la ciencia tiene su necesidad en esa aparición que hasta la propia apariencia externa precisa para ser una mera apariencia.

La proposición de Hegel: «Pero desde el momento en que entra en escena, la ciencia misma es una manifestación», ha sido proferida con ambigüedad y ello con una intención muy elevada. La

ciencia no es sólo una manifestación en el sentido en que la vacía manifestación de la ciencia no verdadera, desde el momento en que se tiene que mostrar, es también una manifestación. Antes bien, la ciencia ya es en sí una manifestación en el único sentido de que, en tanto que conocimiento absoluto, es el rayo bajo cuya forma lo absoluto, la luz de la verdad misma, nos alumbra. El manifestarse a partir de esta aparición del rayo significa: venir a la presencia con todo el brillo de la representación que se presenta a sí misma. La manifestación es la auténtica presencia misma: la parusía de lo absoluto. De acuerdo con su absolutez, lo absoluto se encuentra junto a nosotros por sí mismo. En la voluntad de estar con nosotros, lo absoluto se presenta. Trayéndose en sí a sí mismo de este modo, es para sí. Es sólo por mor de la voluntad de la parusía por lo que es necesaria la presentación del saber que se manifiesta. Se ve obligada a permanecer orientada hacia la voluntad de lo absoluto. La presentación misma es un querer, es decir, no un desear y aspirar, sino el propio hacer, en la medida en que se repliega a sí mismo en su esencia. En el momento en que reconozcamos esa necesidad tendremos que meditar qué es esa presentación, a fin de saber cómo es, lo que nos permitirá ser a su manera, es decir, llevarla a cabo.

El quinto párrafo introduce la meditación. La ciencia misma, desde el momento en que presenta al saber que se manifiesta, debe manifestarse por completo en el transcurso de esa presentación y por medio de ella. De ese modo, no entrará en cualquier sitio estrepitosamente. Su entrada en escena consiste en que, paso a paso, se demuestra a sí misma como aquello que es. ¿En qué escenario tiene lugar dicha demostración? ¿Dónde podría ser, sino ante los ojos del representar natural? El representar sigue paso a paso al saber que se manifiesta a través de la multiplicidad de sus manifestaciones y con ello persigue cómo el saber que sólo se manifiesta va despojándose de estación en estación de la apariencia y al final se presenta como el saber verdadero. La presentación del saber que sólo se manifiesta reconduce al modo de representar natural a través del vestíbulo del saber y lo lleva hasta la puerta del saber absoluto. La presentación del saber que sólo se manifiesta es el camino de la conciencia natural hacia la ciencia. Como por ese camino la apariencia de lo no verdadero va desmoronándose más y más, se trata de un camino de purificación del alma en dirección al espíritu. La presentación del saber que sólo se manifiesta es un itinerarium mentis in Deum.

¿A qué podría darle mejor bienvenida la conciencia natural y qué podría serle más útil a la filosofía que la descripción de viaje de dicho camino? Como el camino descrito conduce a lo largo de las manifestaciones, se trata de un camino de la experiencia. En todo conocer, la empíria, que sigue a lo dado, se merece la prioridad por encima de la mera construcción y deducción. La presentación del saber que se manifiesta, la fenomenología, se atiene a los fenómenos. Recorre el camino de la experiencia. Conduce paso a paso al representar natural hacia el ámbito de la ciencia de la filosofía.

Esto es efectivamente lo que le sucede a la presentación del saber que se manifiesta cuando se la contempla con los ojos del representar natural. Éste siempre permanece referido a lo que le parece tener ante sí en cada caso. Pero ¿puede una opinión relativa llegar a contemplar jamás el saber absoluto? No. Lo que se le representa a la conciencia natural bajo el nombre de saber que sólo se manifiesta y que debe ser lo primero en conducirla a lo verdadero, es una mera apariencia. Sin embargo, hasta la propia filosofía sigue opinando hasta el día de hoy que la Fenomenología del Espíritu es un itinerario, una descripción de viaje que conduce a la conciencia cotidiana hasta el conocimiento científico de la filosofía. Pero la Fenomenología del Espíritu no es en su esencia lo que parece desde esta perspectiva. Ahora bien, esta apariencia no engaña por casualidad. Acompaña a su esencia, lucha por situarse delante de ella y la oculta. Tomada en si misma, la apariencia confunde. El representar natural, que se ha deslizado aquí dentro de la filosofía, toma al saber que se manifiesta sólo como aquel saber que se manifiesta, pero detrás del cual se mantiene oculto un saber que no se manifiesta. Ahora bien, la presentación no es de ningún modo la presentación del saber que sólo se manifiesta a diferencia del saber verdadero hacia el que debería conducirnos la presentación. Por el contrario, la presentación probablemente sólo sea la presentación del saber que se manifiesta en su manifestarse. Ese «sólo» no quiere decir que la presentación no sea todavía ciencia, sino que no es la ciencia desde todos los puntos de vista. El manifestarse del saber que se manifiesta es la verdad de la ciencia. La presentación del saber que se manifiesta en su manifestarse es ella misma la ciencia. Desde el momento en que comienza, la presentación ya es la ciencia. Hegel dice: «...como esta presentación sólo tiene como objeto el saber que se manifiesta, no parece ser... la ciencia, sino que puede... ser entendida...». Hegel no habla ni de un saber que sólo se manifiesta ni dice que la presentación sólo se desarrolle en dirección a la ciencia ni afirma que dicha presentación no pueda ser entendida más que como itinerarium, si es que queremos comprenderla en su esencia.

En todo caso, la presentación de ningún modo conduce al representar natural por el museo de las figuras de la conciencia para luego, al final de la visita, despedirla en el saber absoluto por una puerta especial. Por el contrario, con su primer paso, por no decir incluso antes del mismo, la presentación despide a la conciencia natural en calidad de aquello que por su naturaleza permanece completamente incapaz de seguir a la presentación. La presentación del saber que se manifiesta no es un paso por el que se introduce la conciencia natural. Pero tampoco es un camino que se aleje paso a paso de la conciencia natural, para después desembocar en algún momento de su transcurso en el saber absoluto. Sin embargo, la presentación es un camino. Sin embargo, ella avanza siempre en un constante estar a medio camino de aquí para allá que se desenvuelve entre la conciencia natural y la ciencia.

El sexto párrafo comienza a caracterizar el camino que es la presentación y a aclarar ese

estar a medio camino dentro del que necesariamente se mueve, en la medida en que ella hace aparecer al saber que se manifiesta en cuanto que se manifiesta. De acuerdo con esto, el párrafo comienza con una distinción que volverá a aparecer párrafo tras párrafo desde múltiples perspectivas, mientras permanece oculto hasta qué punto esas distintas perspectivas tienen algo en común y en qué se basa su unidad. Lo primero que debemos hacer es traer a la vista la distinción entre conciencia natural y saber real.

Hegel utiliza los nombres «conciencia» y «saber» para lo mismo. Ambos se explican mutuamente. Conciencia -es decir, ser-consciente * - significa: estar en estado de saber. El propio saber entrega, presenta y determina así el modo de ese «ser-» como ser-consciente. En semejante estado se encuentran a un tiempo lo sabido, esto es, aquello que aquel que sabe representa inmediatamente, él, el mismo que representa y el modo de representar en calidad de su conducta. Pero saber significa: vidi, he visto, tengo una visión de algo, he examinado algo. El perfecto del haber-visto es el presente del saber, en cuya presencia lo visto está presente. Aquí, ver es pensado como tener-ante-sí en la re-presentación. Ésta presenta independientemente de que lo presente sea algo percibido con los sentidos o algo no sensible, pensado o querido o sentido. El representar observa ya desde antes, es contemplación de lo visto, es idea, pero en el sentido de perceptio. Escoge en cada ocasión un presente como tal, lo repasa, lo inspecciona y lo asegura. El re-presentar reina en todos los modos de la conciencia. No es ni solamente un intuir ni ya un pensar, en el sentido del concepto que juzga. El re-presentar reúne por adelantado en un haber-visto (co-agitat). En la reunión está presente lo visto. La conscientia es la reunión en la presencia, al modo de la presencia de lo representado. El re•presentar introduce en la presencia, al modo del haber-visto, el aspecto, la imagen. El re-presentar es esa introducción de la imagen que reina en el saber al modo del haber-visto: la imaginación. Ser-consciente (conciencia) significa: estar presente en esa aportación a partir de la representabilidad. Son de este modo, y lo son perteneciéndose mutuamente, lo recién representado, lo que representa y su representar.

El término ser-consciente (conciencia) nombra un ser. Pero este «ser-» no debe resonar en nosotros como un eco vacío. Significa la presencia al modo de la reunión de lo visto. Ahora bien, la palabra «ser-» y debido a un uso ya tradicional de la palabra, también significa lo ente mismo, que es de ese modo. El otro nombre para este ente, que es al modo del saber, reza «sujeto» : lo que en todas partes yace ante nosotros, lo que está presente y por ello acompaña a toda conciencia; aquello mismo que re-presenta en su representar, que trae hacia sí a su re-presentado y de este modo lo vuelve a obtener. El representar presenta al modo de la representación (representado). El ser de eso que le sale al paso a todo representado, el ser del sujeto en tanto que relación sujeto-objeto reflejada en sí misma, se llama subjetidad. Ella es la presencia al modo de la representación. Estar presente en el estado de la representabilidad significa presentarse como saber en el saber, manifestarse en el sentido inmediato de surgir en un desocultamiento: presentarse, existir. La conciencia es en ella misma, como tal, aquello que se manifiesta. La existencia inmediata de la conciencia o del saber es la manifestación, de tal manera que los

lugares de la manifestación se configuran como su escenario ***en la*** manifestación y a través de ella. Tal vez ahora haya quedado más claro lo que significa la expresión «presentación del saber que se manifiesta». No significa la presentación de algo que sólo emerge en la mera apariencia. Lo único que significa es representar el saber, que de modo inmediato no es otra cosa más que aquello que se manifiesta en su manifestarse. La presentación representa, junto con el saber que se manifiesta, a la conciencia que es en cuanto que es, es decir, en cuanto saber efectivo, real.

La realidad efectiva de esto efectivamente real, la subjetidad del sujeto, es el propio manifestarse. Ahora bien, el ser de esto ente, el manifestarse, sólo llega a la representación -como todo ser de todo ente en toda metafísica- cuando lo ente se presenta en tanto que lo ente (ön Ã ön). Pero ahora el ön es el ens qua ens perceptum. Se presenta en la presentación por medio de las cogitationes, que son en tanto que conscientia. Ahora lo que hay que presentar es el sujeto como sujeto, aquello que se manifiesta como aquello que se manifiesta. La presentación del saber que se manifiesta es la ontología de la conciencia efectivamente real en tanto que efectivamente real.

La presentación es un camino, pero no un trecho que recorrer desde el representar prefilosófico a la filosofía. La propia filosofía es el camino como marcha del representar que presenta. Su movimiento habrá de determinarse a partir de lo que sucede a la presentación: a partir de la conciencia que se manifiesta en cuanto tal, esto es, a partir del saber real, que es la verdad del saber natural.

Por eso, a Hegel no le queda más remedio que comenzar la caracterización de la esencia de la presentación mediante una frase con la que diferencia al saber real como tal. «La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber o saber no real.»

Se distingue al saber natural frente al saber real. Por lo tanto, lo natural no es real y lo real no es natural. Se podría pensar que ambos son lo mismo. Lo natural es aquello que surge de la naturaleza, que forma parte de ella y a ella corresponde. La naturaleza es lo ente mismo sin esfuerzo. Pero, ¿acaso no es esto lo real, bajo lo que se entiende sin embargo a lo efectivo, que no es otra cosa que lo propiamente ente, la naturaleza? Hegel utiliza la distinción entre natural y real en relación con el saber o la conciencia, la cual es en sí misma aquello que se manifiesta. En el modo del manifestarse está presente el sujeto, con el que, al mismo tiempo y concretamente en su relación con él, se presenta el objeto. El sujeto que se manifiesta es el saber que se presenta, la conciencia natural. Pero, según la frase de Hegel, la presentación del saber que se manifiesta probará que la conciencia natural es aquello que no es el saber real. La conciencia natural prueba ser incluso «sólo concepto del saber». Podríamos opinar que Hegel piensa que la naturaleza es un mero concepto y por ende nada efectivamente real. Se podría pensar, a la vista de este desvanecimiento de la naturaleza en una mera abstracción, que hay que devolverle a la naturaleza sus derechos en calidad de aquello efectivamente real. Pero Hegel no niega que la naturaleza sea algo efectivamente real, sino simplemente que no puede ser la realidad efectiva, el ser de lo ente.

Por tanto, Hegel tampoco dice en absoluto que la naturaleza sólo sea un concepto. Sin embargo, sí dice que la conciencia natural probará ser «sólo concepto del saber o saber no real». Qué significa aquí «sólo concepto del saber» es algo que sólo se puede determinar a partir de lo que piensa Hegel con la expresión «saber real».

Lo real es lo verdaderamente ente. Lo verdadero, el ens verum, es desde Descartes el ens certum: lo que se sabe a sí mismo en la certeza, lo que está presente en el saber. Pero el ens certum sólo es verdaderamente sabido cuando es sabido qua ens. Esto ocurre cuando el esse del ens es representado propiamente y cuando lo ente es sabido en su ser, lo real sabido en su realidad. El saber real es el saber que representa en todo momento y en todo lugar a lo ente en su entidad (realidad), a aquello que se manifiesta en su manifestarse. Por eso, el saber de la realidad de lo real se llama el saber real. Cuando el saber natural demuestra ser el saber no real, esto significa que aparece como aquel saber que no representa a lo ente como tal en ningún momento, sino que en su representar sólo se aferra a lo ente. Cuando busca a lo ente en su verdad, siempre intentará explicar lo ente a partir de lo ente. Aquel ente, en el que surge la conciencia, le resulta por eso mismo aquel que sólo se abre para él y por lo tanto vale como lo natural. Debido a que semejante representar surge él mismo en eso ente que se abre en él y de este modo permanece rodeado de él, este saber es el saber natural. Pero incluso este último sólo puede surgir en lo propiamente ente y tomar todo por lo ente en todas partes si, cuando lo hace, y sin saberlo, no tiene ya en el representar la entidad de lo ente en general. El modo de representar natural de lo ente es ya, en sí mismo y necesariamente, ese general representar la entidad de lo ente, de tal manera que no llega a saber propiamente la entidad de lo ente, la realidad de lo real. La conciencia natural no se preocupa del ser a la hora del representar lo ente y sin embargo debe hacerlo. No puede evitar representar al mismo tiempo al ser de lo ente en general, porque sin la luz del ser ni siquiera podría perderse ***en*** lo ente. Desde este punto de vista, la conciencia natural sólo es el representar de la entidad en lo general e indeterminado: «sólo concepto del saber», no el saber que alcanza certeza de la realidad de lo real.

Hegel usa en este pasaje la palabra «concepto» en el sentido tradicional de la doctrina de la lógica, que determina el pensar natural en sus formas y reglas. El concepto es la representación de algo en general; «sólo concepto» quiere decir que este representar ni siquiera capta propiamente aquello que representa. Sin embargo, es parte del carácter de la conciencia natural no surgir siempre y únicamente en ese ente representado, sino también considerar a dicho ente como lo único verdadero y, por lo tanto, tomar a su saber por el saber real. Por eso, Hegel continúa en el texto: «Pero al tomarse de inmediato a sí misma (la conciencia natural) como el saber real, este camino (es decir, el camino de la presentación del saber que se manifiesta en su manifestación), tendrá para ella un significado negativo, ...». Por mucho que el saber real saque a la luz al ser de lo ente, el saber natural no se interesa por ello, porque, de hacerlo, su propia verdad quedaría en tela de juicio. El saber natural se atiene a lo suyo. Todo lo que se presenta ante él cae dentro de la proposición: es y permanece lo mío y es, en tanto que eso mío mentado, lo ente. Cuando Hegel

comprende el representar como opinión, escucha y agrupa en esta palabra varios significados: el opinar como ese inmediato dirigirse hacia; opinar (minne) * como la aceptación confiada de lo dado, y opinar en el sentido de conservar y afirmar algo como suyo dentro de uno mismo. Este opinar es la constitución fundamental de todo representar en el que se mueve la conciencia natural. Por eso puede decir Hegel en este párrafo que la conciencia natural «se oculta en el sistema del opinar».

Lo que Hegel llama conciencia natural no se oculta en absoluto bajo la conciencia sensible. El saber natural vive en todas las figuras del espíritu, vive cada una de ellas a la manera propia de cada una, también y muy precisamente la del saber absoluto, ese que ocurre en tanto que metafísica absoluta y sólo de cuando en cuando le es dado ser visto a unos pocos pensadores. Esta metafísica no sólo no se ha venido abajo ante el positivismo de los siglos XIX y XX, sino que, antes bien, el moderno mundo técnico, en su exigencia incondicionada, no es otra cosa que la conciencia natural que consuma a la manera de su opinar la productibilidad incondicionada y autoaseguradora de todo lo ente en la objetivación irrefrenable de todo y de cada cosa. Pero de todos modos, la metafísica absoluta no es la causa de aquello que se establece a su manera como confirmación de lo que ocurre en la esencia de la técnica. Lo natural de la conciencia no reside en lo sensible y perceptible con los sentidos, sino en aquello que surge inmediatamente a la conciencia y que al abrirse de este modo la penetra de modo inmediato. De esta manera, la conciencia natural acoge también a todo lo no-sensible, ya sea lo insensible de lo racional y lógico, ya sea lo suprasensible de lo espiritual.

Por el contrario, en cuanto la manifestación del saber que se manifiesta se hace visible, lo que le importa al saber es esa manera de aparecer. La conciencia natural se encuentra puesta bajo otra luz, aunque sin llegar a ver nunca esa luz como tal. En esta luz el saber natural pierde su verdad, desde el momento en que ahora eso verdadero se presenta como lo no-verdadero. En efecto, la manifestación de aquello que se manifiesta y que es él mismo, es su propia verdad y realidad. La presentación de la manifestación realiza aquello que «sólo [es] concepto del saber». Trae delante a lo real en su realidad y hace dominar a ésta en lo real. Así, aquello que se manifiesta no se ve apartado ni separado del saber real. El primero queda salvaguardado en el segundo, que es en verdad lo suyo, esto es, su realidad y verdad. La conciencia natural y el saber real son, de hecho, lo mismo, en la medida en que la primera, en tanto que lo todavía-no-verdadero, forma necesariamente un mismo todo con el segundo, en tanto que su verdad. Pero, precisamente por eso, ambos no son igual.

La presentación del saber que se manifiesta en su manifestación, visto desde la conciencia natural, está siempre minando aquello que vale como verdadero para ésta. Este socavamiento de la verdad puede ser entendido como la duda. Sólo que el camino de la pura duda, tal como muestra la marcha de las meditaciones de Descartes, es de otro tipo. Ciertamente cuestiona muchas maneras de representación, pero sólo para permanecer en la posición de partida, aquella

desde la que se inició la consideración para aprender la duda, la cual nunca es a su vez objeto de duda. El camino de la duda lo único que deja claro es que ya se ha introducido la duda en una seguridad que vale como fundamentum absolutum. Pero la absolutez de este absoluto no es ni puesta en duda ni cuestionada, ni tan siquiera nombrada en su esencia. El camino de Hegel es, por lo tanto, otro, desde el momento en que sabe que un saber absoluto sólo puede serlo si de alguna manera comienza ya con la absolutez. Es por esta razón por la que la conciencia natural aparece por vez primera en el pensamiento de Hegel dentro del paisaje que le es propio, mientras que por mucho que sea verdad que Descartes pisa la tierra de la filosofía moderna con el sujeto como ego cogito, en el fondo no ve en absoluto el paisaje.

La conciencia natural no puede retornar hacia su verdad en la presentación absoluta del saber que se manifiesta. El camino de la presentación de lo que se manifiesta en su manifestación es «la aceptación consciente de la no verdad del saber que se manifiesta, al que le parece ser más real lo que en realidad sólo es concepto no realizado». Por este camino, la conciencia natural pierde definitivamente la verdad que tenía, pero no se pierde nunca a sí misma. Por el contrario, se instala en la nueva verdad, según su antiguo proceder. Desde el punto de vista de la ciencia del saber que se manifiesta, el camino de la presentación es, para la conciencia natural y sin que tenga saber de ello, el camino de la desesperación. Pero la propia conciencia natural nunca desespera. La duda, en el sentido de la desesperación, es asunto de la presentación, esto es, del conocimiento absoluto. Pero, siguiendo este camino, la presentación tampoco desespera de sí misma, sino sólo de la conciencia natural, en la medida en que ésta nunca quiere realizar el mero concepto del saber -ese concepto que ella es permanentemente-, pero sin embargo no cesa nunca de atribuirse la verdad del saber y de hacerse valer como la única medida del saber. Cuanto más a fondo recorre la presentación el camino de la desesperación, tanto más pronto consuma la ciencia su propio manifestarse.

La presentación del saber que se manifiesta se conduce por completo a sí misma a lo permanente de la desesperación. Ella es la consumación de la desesperación. Hegel dice que es el «escepticismo que se consuma». Con ello recuperamos el significado originario de la palabra skepsis; sx¡ciw significa, el ver, el mirar, el observar, que inspecciona qué es lo ente en cuanto ente y cómo es. La skepsis así entendida persigue con su mirada al ser de lo ente. Su observar ha visto de antemano el ser de lo ente. Desde esta visión contempla a la cosa misma. Los pensadores son, por su origen, los escépticos de lo ente a partir de la skepsis en el ser.

La skepsis camina y se sitúa a la luz de ese rayo, bajo cuya forma ya nos toca la absolutez de lo absoluto, que está con nosotros en sí y para sí. El haber-visto de la skepsis es ese vidi (he visto y veo ahora) que la realidad de lo real tiene a la vista. Pero si la realidad es la manifestación del saber que se manifiesta, la manifestación sólo llega a la presentación cuando esta última sigue a la manifestación y se mueve como tal sucesión suya. En este movimiento, la manifestación de lo que se manifiesta llega a la presentación. En esta llegada desaparece eso mismo que se

manifiesta, desde el momento en que se considera como lo real. Este ir y venir unido en sí, constituye el movimiento que es la propia conciencia. La conciencia está en la unidad del saber natural y el saber real, unidad en la que, dependiendo del saber que tenga en cada caso, se pone por sí misma para llegar a sí misma y en esa posición aparece. Así, la conciencia es, en cada caso, una figura. La skepsis cae dentro de la propia conciencia, que se despliega en el escepticismo, el cual, en la manifestación de lo que se manifiesta, produce el traslado de una figura de la conciencia a otra. La conciencia es la conciencia al modo del escepticismo consumándose. Ésta es la historia de la propia conciencia, que no es ni solamente la conciencia natural en sí, ni sólo el saber real para sí, sino antes que nada la unidad originaria de ambos en sí y para sí. Este movimiento de la venida de la manifestación y la partida de lo que se manifiesta es el suceso que, de figura en figura, lleva a la conciencia delante del aspecto, esto es, delante de la imagen de su esencia. La historia de la conciencia produce con la imagen a la propia conciencia en su manifestarse. Esta historia es «la historia exhaustiva de la formación de la conciencia misma en ciencia». Hegel no dice la formación de la conciencia natural en conciencia filosófica, porque sólo piensa en la manifestación de la conciencia que se manifiesta a la vista de su aparición completa, bajo la que la conciencia ya es la propia ciencia.

El escepticismo que se consuma es la historicidad de la historia, esa bajo cuya forma la conciencia se configura en la manifestación del saber absoluto. El escepticismo ya no vale aquí sólo como una conducta del sujeto humano singular. Así, sólo sería la propuesta subjetiva de no construir nunca basándose en una autoridad extraña, sino de comprobar todo uno mismo, es decir, en el sentido de este sujeto. Es verdad que este escepticismo se reclama de la concepción propia de un Yo que se representa a sí mismo, pero no es una skepsis del ser de lo ente. Tal skepsis no se repliega dentro del estrecho horizonte de una evidencia limitada. En la medida en que mira por encima de la manifestación del saber que se manifiesta, contempla toda la extensión que abarca el saber que se manifiesta. El ego cogito que se representa aisladamente a sí mismo, permanece prisionero de esa extensión. Pero tal vez, pensada de manera más esencial de lo que podía hacerlo Hegel, dicha extensión sólo sea el recuerdo del esse del ens certum del ego cogito, concretamente bajo la figura de su ampliación dentro de la realidad del saber absoluto. Ahora bien, tal ampliación precisa de la skepsis previa en la extensión del manifestarse de la subjetidad incondicionada. Pero este proceso previo es al mismo tiempo la vuelta decidida y completa a aquella verdad de lo ente que como certeza absoluta se toma por el propio ser.

Llegados aquí no se puede esquivar por más tiempo la necesaria explicación de la terminología empleada. Desde la época de la fijación de su terminología, Hegel llama con el nombre «ente» a eso que se torna objetivo para la conciencia en el representar inmediato. Eso objetivo es lo que aparece representado unilateralmente, sólo desde el lado de lo que está enfrente, sin tomar en consideración al representar ni al que representa. El ser, en cuanto nombre para lo ente así denominado, es el nombre para aquello que, en verdad, todavía no es lo verdadero y real. Hegel usa «ser» para nombrar a la realidad que a su modo de ver aún no es verdadera También

interpreta la filosofía antigua de acuerdo con esa pauta. Como ésta todavía no ha pisado la tierra de la filosofía, la autoconciencia, en la que por primera vez aquello objetivo representado es como tal, piensa lo real sólo como lo ente. «Ser» vale siempre para Hegel únicamente dentro de la limitación del «sólo ser», porque lo verdaderamente ente es el ens acto, lo efectivamente real, cuya actualitas, realidad efectiva, consiste en el saber de la certeza que se sabe a sí misma. Ésta es la única que puede pretender ahora, a partir de la certeza del saber absoluto, ser siempre toda realidad esto es, «ser» la realidad. Y así es como el ser vuelve al lugar del que se supone tenía que haber desaparecido. Pero el saber absoluto de la ciencia no se hace cargo de ello.

A diferencia del uso lingüístico de Hegel, usamos el nombre «ser» tanto para aquello que Hegel, junto con Kant, llama la objetividad, como para aquello que él representa como lo verdaderamente efectivo, llamándolo realidad efectiva del espíritu. No interpretamos el eänai, el ser de los griegos, desde el punto de vista de Hegel, como objetividad del representar inmediato de una subjetividad que aún no ha llegado a sí misma, esto es, no lo interpretamos desde tal, sino desde el griego ƒAl®yeia, en tanto que venida a la presencia a partir de y en el desocultamiento. Pero la presencia, que acontece en la representación de la skepsis de la conciencia, es un modo de presencia que, como la oésÛade los griegos, está presente a partir de una esencia todavía impensada de una época oculta. La entidad de lo ente, que desde los inicios del pensamiento griego hasta la doctrina de Nietzsche del eterno retorno de lo igual, ha acontecido como verdad de lo ente, para nosotros sólo es un modo del ser, si bien decisivo, que de ningún modo aparece necesariamente sólo como presencia de lo que se presenta. A juzgar por el modo en que Hegel emplea la palabra ser, desde un punto de vista riguroso, no debería seguir llamando a aquello que considera la verdadera realidad efectiva de lo efectivamente real, el espíritu, por medio de un nombre que todavía contiene la palabra «ser». Sin embargo, eso es lo que ocurre en todas partes, desde el momento en que la esencia del espíritu permanece autoconciencia [ser-consciente-de sí]. Desde luego, este uso de la lengua no es el resultado de una terminología imprecisa o inconsecuente, sino que tiene su fundamento en la oculta manera en la que el ser se desvela y se oculta a sí mismo.

Cuando, por el contrario, nuestro recorrido por el texto de Hegel le impone el nombre de «ser» tanto a la manifestación del saber que se manifiesta, como a la absolutez de lo absoluto, a primera vista esto puede parecer una arbitrariedad. Sin embargo, este uso lingüístico no es ni arbitrario ni un caso de mera terminología, siempre que supongamos que el lenguaje del pensar debe ser coincidente con una terminología que, según su esencia, es un instrumento de las ciencias. Pero el lenguaje del pensar, crecido a partir de su destino, llama a lo pensado por otro pensar hacia la claridad de su pensar mismo, el del lenguaje, a fin de liberar a ese otro en su propia esencia.

¿Qué ocurre cuando la skepsis de la conciencia pre-vee la manifestación del saber que se manifiesta y la lleva a la presentación? ¿Hasta qué punto la presentación logra así manifestarse de manera que deja de ser una mera salida a escena? La presentación sólo escapa a esto cuando está

segura de que en ella surge toda la historia de la formación de la conciencia, una configuración en la que la conciencia natural consigue encontrar la verdad de todas sus figuras.

El séptimo párrafo desarrolla la pregunta por «la totalidad de las formas de la conciencia no real». Se trata de las figuras del saber que se manifiesta, en la medida en que todavía no se ha manifestado a sí mismo en su manifestación y, por consiguiente, tampoco se ha situado en su realidad. La totalidad del surgimiento de las figuras sólo puede resultar de la marcha de este venir. Éste es el proceso del manifestarse. Tiene que ser un proceso necesario, pues sólo entonces le queda garantizado un carácter cerrado que no permite que la duda se introduzca por ningún resquicio. ¿En qué reside la necesidad del proceso en la marcha de la presentación? ¿En qué consiste la esencia del proceso?

A fin de contestar de la manera adecuada, no debemos participar del punto de vista que suele tener la conciencia natural respecto a la presentación del saber que se manifiesta. Dicha visión es, en principio, unilateral, porque el representar natural siempre ve un solo lado que, para él, ni siquiera es un lado, sino el todo: el lado de lo que sale directamente al encuentro. Del otro lado, esto es, del lado del ser de lo ente, la conciencia natural nunca mira. Esta esencial unilateralidad de la conciencia natural puede aparecer incluso como una figura propia de la conciencia. Tiene que ofrecerse dentro de la historia de su formación. Se muestra como ese escepticismo que, en todo conocimiento y conducta, desemboca en la conclusión de que el conocimiento supuestamente adquirido nunca es nada. Dicho escepticismo, como mera ansía de duda de una sofística incondicionada, siempre tiene la pura nada como resultado. ¿En qué medida se eleva la unilateralidad del saber natural a principio sabido dentro de esta figura de la conciencia? En la medida en que lo único que encuentra siempre y en todo lugar la conciencia natural es lo ente, aquello que se manifiesta, y juzga todo lo que le sale al encuentro al tenor de esa comprobación. Lo que no es del género de esta constatación cae dentro de la máxima excluyente de que no existe semejante cosa. El ser no entra dentro del género de hallazgos que puede hacer la conciencia natural, la cual sólo encuentra ente. Por eso, dentro de la perspectiva de la conciencia natural, la manifestación de lo que se manifiesta y la realidad de lo real valen como algo nulo. Según el juicio de la conciencia natural, todo paso dado por la presentación del saber que se manifiesta, conduce a la nada. Hasta se puede decir que nunca llega a pasar por encima de su primer paso, que ya la ha conducido a la nada. ¿Cómo puede dicha presentación seguir adelante y hacia dónde a partir de esa situación? Le está vedado cualquier progreso, a no ser que espere a que le caiga de algún sitio otra figura del saber que se manifiesta con el fin de encontrar allí la supuesta manifestación y caer nuevamente con ella en la nada.

Pero cuando juzga sobre la presentación del saber que se manifiesta el punto de vista que sostiene la conciencia natural habla a menudo desde las objeciones que se elevan contra la filosofía de

Hegel y que pasan por ser filosóficas. Para rechazarlas, el propio Hegel dice en este párrafo que la nada a la que supuestamente conduce la presentación del saber que se manifiesta en su manifestarse, no es una nada vacía, sino «la nada de la que resulta». Ahora bien, el manifestarse procede de aquello mismo que se manifiesta. Si, por lo tanto, aquello que resulta para la presentación en su progreso, resulta a partir del lugar del que surge la marcha y de ningún modo del lugar a donde se dirige en primera instancia su próximo paso, no puede extrañarnos que la marcha de la presentación siga pareciéndole algo extraño a la conciencia natural. Por eso, aún será más necesario impedir de antemano que el punto de vista unilateral que tiene la conciencia natural sobre el progreso de la presentación lo confunda todo.

El octavo párrafo esboza el carácter de movimiento de la marcha histórica en la que transcurre la historia de la formación de la conciencia. El progreso a través de la serie completa de figuras del saber, debe darse por sí mismo. «Por sí mismo» sólo puede querer decir aquí a partir de la manera en que la conciencia es, en sí, una marcha. Por eso, ahora hay que dirigir la mirada a la conciencia. De acuerdo con esto, este párrafo conduce a la primera de las tres proposiciones sobre la conciencia que Hegel expresa en el presente fragmento. «Formación de la conciencia» quiere decir que la conciencia se dispone a sí misma en cuanto a su esencia, que consiste en ser la ciencia en el sentido del saber absoluto. Esto quiere decir dos cosas: la conciencia se manifiesta en su manifestación y al mismo tiempo se instala en la luz de su propia esencia según las perspectivas esenciales de su aparición y de este modo se organiza como reino de sus figuras. La propia conciencia no es ni solamente la conciencia natural ni solamente la conciencia real. Tampoco es el mero acoplamiento de ambos. La propia conciencia es la unidad originaria de ambas. Sin embargo, el saber real y natural no residen a modo de elementos inertes en la conciencia. La conciencia es ambos, en la medida en que se manifiesta en la unidad originaria de ambos y en cuanto tal. Ambos son distintos en la conciencia. La diferencia aparece en la medida en que reina como la inquietud del saber natural frente al saber real y viceversa. La propia conciencia es, en sí, la inquietud de un diferenciarse entre el saber natural y el saber real. El movimiento de la marcha de la historia reside en esta inquietud de la propia conciencia y también obtiene de ella su orientación. La conciencia no es llevada a posteriori al movimiento ni le viene señalada a priori su orientación.

En el transcurso de la historia de la formación, la conciencia natural demuestra ser «sólo concepto del saber». Pero este «sólo» ya es bastante. Efectivamente, en la medida en que a la hora de representar a lo ente la conciencia natural representa al mismo tiempo inevitablemente y aunque sea de manera no expresa a la entidad de lo ente, la conciencia natural está ya en sí misma por encima de sí misma aunque sin estar fuera de sí. La conciencia natural no sólo no toma conocimiento del «concepto» -concepto que ya es siempre ella misma-, sino que llega a opinar que puede pasarse sin él, mientras que, en verdad, la correspondiente región de lo ente habitada

por la conciencia natural sólo se puede determinar, tanto por su extensión como por su dominabilidad, a partir de aquello que sea la propia conciencia en tanto que saber de la entidad de lo ente. Pero la conciencia natural se oculta a sí misma esa inquietud reinante en ella que la impulsa más allá de sí misma. Huye de ella y, de esta manera, se encadena a su modo a sí misma. Toma su opinión por la verdadera, por lo tanto tiene pretensiones de hacer suya la verdad y demuestra que aquello que considera lo suyo no es lo suyo. Su propia opinión delata constantemente la inquietud de ese impulso irrefrenable hacia más allá de sí misma. La presentación del saber que se manifiesta sólo necesita abandonarse a esa inquietud para encontrarse ya en la marcha del progreso. Pero lo irrefrenable del movimiento sólo puede determinarse a partir de aquello en lo que se mantiene la inquietud. Se atiene a lo que la impulsa fuera. Ésta es la realidad de lo real, que sólo es en la medida en que se manifiesta en su verdad. Ella es, vista desde la orientación del progreso, la meta de la marcha. Pensada a partir de la inquietud de la conciencia, la marcha comienza por la meta. Es un movimiento a partir de la meta, de tal manera que no deja a la meta atrás, sino que, con el movimiento, llega precisamente a su despliegue. La meta de su marcha le es fijada al saber en su propia esencia como esta misma. La conciencia es, en su propia inquietud, la autofijación de la meta. Por eso, el octavo párrafo comienza la caracterización de la movilidad de la conciencia con la frase: «Pero para el saber la ***meta*** es algo fijado de manera tan necesaria como la serie de la progresión». Pero el párrafo no debate la meta, por lo menos no bajo la forma en la que nos representamos una meta, en la medida en que la tomamos por aquello hacia lo que se ve impulsada una cosa. Si se nos permitiera tomar como expediente el lenguaje de la mecánica, podríamos decir que el progreso en la marcha histórica de la historia de la formación de la conciencia, no se ve empujado hacia adelante y hacia lo aún indeterminado por la correspondiente figura de la conciencia, sino que se ve atraído a partir de la meta ya fijada. La meta atrayente se genera a sí misma en su manifestación en la propia atracción y lleva de entrada a la marcha de la conciencia a la plenitud de su completitud.

Por medio de la skepsis, el escepticismo que se consuma ya tiene a la vista a la meta así configurada y de este modo se introduce en el medio de la propia inquietud de la conciencia. Como ese medio inicia constantemente el movimiento, la skepsis que reina en la esencia del saber abarca ya todas las posibles figuras de la conciencia. De acuerdo con este abarcar, la extensión de las formas del saber no real está completa. El modo en que la presentación representa todo saber que se manifiesta en su manifestación, no es otra cosa que la consumación conjunta de la skepsis reinante en la esencia de la conciencia. Soporta de antemano eso irrefrenable por lo que la conciencia se ve impulsada más allá de sí, es decir, el saber natural se ve arrastrado al saber real. Por causa de este impulso de arrastre la conciencia natural pierde aquello que considera su verdad y su vida. El impulso de arrastre es, por lo tanto, la muerte de la conciencia natural. En esta muerte permanente la conciencia sacrifica su muerte con el fin de ganar con este autosacrificio su resurrección a sí misma. La conciencia natural sufre una violencia en ese arrastre. Sin embargo esta violencia viene de la propia conciencia. La violencia es el reino de la inquietud en la

conciencia misma. Este reino es la voluntad del absoluto, quien en su absolutez quiere estar en sí y para sí junto a nosotros, nosotros quienes permanentemente habitamos al modo de la conciencia natural en medio de lo ente.

Tal vez ahora la frase que hemos llamado la primera proposición de la conciencia resulte esclarecedora: «Ahora bien la conciencia es para sí misma su ***concepto...***». La proposición dice algo distinto a la indicación que se encuentra al principio del sexto párrafo: «La conciencia natural demostrará ser sólo concepto del saber...» . Ya no se habla de conciencia natural, sino de conciencia a secas. Ahora se destaca la palabra «concepto». «Concepto» significa ahora el manifestarse de la conciencia en su verdad. Su esencia consiste en la certeza incondicionada. De acuerdo con ella, algo sabido aún no ha sido entendido conceptualmente si sólo es representado en general. Antes bien, en su ser-sabido, debe ser referido al saber correspondiente y ser representado con él mismo en esta referencia. Es sólo de este modo como lo sabido puede estar omnilateralmente en el saber, el cual -de esta manera- se ha convertido en un representar (o concebir) general en un sentido global y al mismo tiempo incondicionado. En relación con este concepto, en el que la propia conciencia se concibe a sí misma, la conciencia natural no es nunca sino «sólo concepto». En efecto, en la medida en que es conciencia, tiene en general una representación de lo que es ser-sabido. La conciencia natural -en tanto que parte de la propia conciencia- puede quedarse ahí detenida, es decir, ser sólo concepto del saber, únicamente porque es para sí misma su concepto. De todos modos, sólo entenderemos suficientemente la primera frase sobre la conciencia siempre que no tomemos únicamente en cuenta la distinción remarcada por Hegel entre «***concepto***» y «sólo concepto», sino que pensemos también en lo que constituía la meditación en el transcurso de los últimos párrafos. En la proposición «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su ***concepto***» el acento recae sobre el «es». Quiere decir que la conciencia consuma su propio manifestarse, de tal manera, que construye en el manifestarse para sí el lugar de la manifestación, un lugar que forma parte de su esencia. Así es como la conciencia se encuentra a sí misma en su concepto.

Puesto que con la primera proposición sobre la conciencia se ha tornado visible la verdad de la misma, Hegel ya puede explicar ahora la conciencia natural desde la perspectiva de que es el saber no real. También llama a la conciencia natural la no-verdadera, pero esto no significa que la conciencia natural sólo sea el depósito de lo falso, engañoso y erróneo. Significa más bien que la conciencia natural es en cada caso la que todavía no es verdadera y se ve poseída y dominada por la violencia que la arrastra a su verdad. La conciencia natural siente esta violencia y cae en el temor por su propia subsistencia. Hegel, cuyo racionalismo nunca podrá ser suficientemente alabado ni desdeñado, habla en ese pasaje decisivo en el que nombra la relación del saber natural con el ser de lo ente, del «sentimiento de violencia». Este sentir la violencia de la voluntad, bajo cuya forma lo absoluto es, caracteriza el modo en que la conciencia natural «sólo es concepto del saber». Pero sería absurdo pensar que Hegel opina que el temor natural que hace retroceder a la conciencia ante el ser de lo ente, en tanto que esa relación natural con el ser, es también la manera

en la que, o el órgano ***por el que*** la filosofía piensa el ser de lo ente, como si allí donde el pensar se ve obligado a remitir al sentimiento, la filosofía se viera entregada al puro sentimiento en un juego de manos en lugar de verse fundamentada sobre la ciencia. Esta opinión superficial, que hoy como ayer sigue haciendo escuela, forma parte por sí misma de la vanidad del entendimiento, que se recrea en la inercia de su falta de pensamiento y disuelve todo en ella. Al final del mismo párrafo, que con su primera frase sobre la conciencia se adentra en la visión de la verdad del saber, la no-verdad del mismo se manifiesta bajo la figura del «Yo escueto», que encuentra su única satisfacción en su limitación a eso ente que sale a su encuentro.

El «Yo escueto» es el nombre para la conducta arbitraria de la opinión vulgar dentro de la filosofía. Pero este nombre no nombra al yo aislado hacia sí mismo a diferencia de la comunidad en el nosotros. El «Yo escueto» es más bien precisamente el sujeto de esos muchos en su común opinar. El «Yo escueto» vive en el egoísmo del «se» *, el cual se salva del temor al escepticismo que se consuma en el dogmatismo del opinar. El principio del dogmatismo es cerrar los ojos ante la presentación del saber que se manifiesta y negarse a acompañar al progreso de la presentación. Por eso, el dogmatismo de las opiniones corrientes debe ser abandonado a sí mismo. Por medio de esta decisión la filosofía no rechaza a la conciencia natural. ¿Cómo iba a hacerlo, cuando la ciencia es la verdad de lo aún-no-verdadero y por lo tanto precisamente eso mismo, pero en su verdad? Lo primero que hace la filosofía es descubrir a la conciencia natural en su naturalidad y reconocerla. Por el contrario, la filosofía pasa perfectamente de largo junto a la conciencia natural cuando ésta se envanece con el título de filosofía a fin de borrar las fronteras de la filosofía y darle la espalda en cuanto reconocimiento del ser de lo ente. Pero, procediendo así, la filosofía sólo pasa de largo junto a eso que ya le había dado la espalda y se había alejado de ella, pero sin embargo sí se abre a la conciencia natural y sólo a ella para ser el camino en el que aparece la verdad de la conciencia.

La presentación del saber que se manifiesta es el escepticismo que se consuma a sí mismo. Al consumarse se desarrolla. La presentación se desarrolla como tal en lugar de limitarse a aparecer en escena. El camino de la presentación no va de la conciencia natural a la real, sino que la propia conciencia, que en cuanto tal diferencia entre la conciencia natural y la real es en cada figura, progresa de una figura hacia la otra. El progreso es una marcha cuyo movimiento se ve determinado desde la meta, esto es, desde la violencia de la voluntad de absoluto. La presentación sigue a la manifestación del saber que se manifiesta que sale a su encuentro. La representación natural del conocimiento absoluto, según la cual éste es un medio, ha desaparecido ahora. Ahora el conocer ya no se deja someter a comprobación o por lo menos no como un medio que se aplica a un objeto. Como, además, la presentación se presenta a sí misma, la comprobación parece haberse tornado completamente superflua. Tras esta aclaración la presentación podría comenzar inmediatamente. Pero no comienza, a no ser que haya comenzado ya. La meditación se sucede en nuevos párrafos. Esto delata que la esencia de la presentación del saber que se manifiesta aún no nos ha acercado suficientemente y que nuestra propia relación con ella aún no ha sido alcanzada.

La manera en que la presentación forma parte de aquello que hay que presentar, si acaso y en qué medida ambas cosas son tal vez lo mismo sin por ello desembocar en una uniformidad indistinta, es una cuestión que permanece a oscuras. Si lo absoluto ya está con nosotros en sí y para sí, ¿cómo puede el conocer absoluto ser un camino hacia lo absoluto? Si acaso aún podemos hablar aquí de un camino será sólo del camino que sigue el propio absoluto, en la medida en que ***es*** dicho camino. ¿Podría la presentación del saber que se manifiesta ser este camino y marcha? La esencia de la presentación se ha vuelto aún más enigmática. Lo único que queda claro es que, separada de lo absoluto, la presentación no viene a hacerle frente a partir de algún lugar cualquiera al modo en que la conciencia natural se representa el conocer.

El noveno párrafo vuelve a retomar sin embargo esta representación natural del conocer. Ahora bien, esto sólo ocurre con el fin de volver a plantear la cuestión de la comprobación del conocer absoluto. El examen del conocer no cae en desuso por el mero he-cho de que el conocer no sea un medio, sino que por el contrario es sólo a partir de ahora cuando el conocer puede hacerse valer como aquello cuestionable. Si la presentación produce el saber que se manifiesta en su manifestación, entonces sitúa a la conciencia aún-no-verdadera en su verdad. Mide aquello que se manifiesta, en cuanto tal, según su manifestación. Éste es el rasero por el que se mide. ¿De dónde lo saca la presentación? En la medida en que la ciencia se hace cargo del examen del saber que se manifiesta, ella misma aparece como instancia y por tanto como criterio de dicho examen. Aunque su aparición en escena consista en el desarrollo de la presentación, no por ello deja de tener que aportar desde su primer paso un criterio de examen ya probado. Por un lado, a fin de poder desarrollarse, la ciencia precisa del criterio; por otro lado, tal criterio sólo puede darse en el propio desarrollo, si damos por supuesto que un conocer absoluto no puede sacar su criterio de cualquier sitio. Si verdaderamente tiene que medir el saber no verdadero en su verdad, la presentación se ve obligada a conciliar lo inconciliable. Una imposibilidad se le cruza en el camino. ¿Cómo despejar ese obstáculo?

El décimo párrafo prosigue la reflexión de una manera que muestra que Hegel no allana ni aparta con argumentos lógicos lo que se contradice en la esencia de la presentación. Eso que aparentemente es inconciliable no reside en la esencia de la presentación. Reside en la manera insuficiente en la que, dominados todavía por el modo de representar de la conciencia natural, vemos la presentación. La presentación atañe a la manifestación del saber. La presentación también es un saber. Ambos caen dentro de la propia conciencia. Si la cuestión del criterio y del examen tiene algún tipo de apoyo, entonces sólo puede interrogar a aquello por lo que pregunta a partir de la propia conciencia y en ella. En tanto que conciencia ¿es la propia conciencia en sí misma algo así como una medida y criterio? ¿Es la conciencia como tal, a partir de sí misma, un

examen? La propia conciencia se sitúa de forma más visible en el horizonte de la esencia. Sin embargo, todavía no se ve a qué rasgo fundamental dentro de la esencia de la conciencia apunta la meditación.

Como si no hubiera dicho en los párrafos anteriores absolutamente nada sobre la conciencia, Hegel empieza indicando dos determinaciones «tal como se hallan en la conciencia». Las llama el saber y la verdad. Se denominan «determinaciones abstractas» en la medida en que surgen de una mirada a la conciencia que aparta la vista de la esencia plena de la constitución de la conciencia y de su unidad. Aquí, se toma a la conciencia tal como se ofrece de manera inmediata, esto es, tal como se le aparece siempre unilateralmente a la representación natural.

Ser-consciente [conciencia] significa que una cosa se encuentra en el estado de ser sabido. Pero lo sabido está en el saber y es en tanto que un saber. Lo sabido es aquello a lo que se refiere la conciencia a la manera del saber. Lo que está así en esa relación, es lo sabido. Es en la medida en que es «para» la conciencia. Lo que es de este modo, es a la manera de «ser para...». Pero «ser para...» es un modo del saber. En este modo algo es «para lo mismo», esto es, para la conciencia, para la que sin embargo es otra cosa en tanto que sabido. En el saber en tanto que «ser para...» - una u otra cosa- es siempre «para lo mismo». Pero lo sabido no sólo es representado de modo general en el saber, sino que este representar comprende lo sabido como un ente que es en sí, es decir, verdaderamente. Este ser en sí de lo sabido es lo que se llama verdad. También la verdad es una y otra cosa (algo representado y algo que es en sí) «para lo mismo», para la conciencia. Ambas determinaciones de la conciencia, el saber y la verdad, se distinguen en tanto que «ser para» y «ser en sí». Hegel se limita a dirigir las miradas en dirección a esas dos determinaciones sin meterse en «lo que verdaderamente hay dentro de ellas». Sin embargo, de este modo, muy sutil pero intencionadamente, Hegel remite a un rasgo fundamental destacado de la conciencia. Las primeras frases del párrafo incluso lo citan de pasada.

En la conciencia hay algo distinto de ella y distinguido por ella. Es, en tanto que ella misma y por medio de sí misma lo uno en relación con lo otro. Pero lo distinguido en esta distinción (el objeto para el sujeto en el sujeto) permanece, gracias a la distinción, referido a lo que distingue. Representando, la conciencia desata algo de sí misma, pero al mismo tiempo lo vincula a ella. La conciencia es, en sí, un distinguir que no es tal. En tanto que esa distinción, que no es ninguna, la conciencia es ambigua en su esencia. Esta ambigüedad es la esencia del representar. De la ambigüedad depende que en todas partes de la conciencia, ambas determinaciones, el saber y la verdad, el «ser para» y el «ser en sí», aparezcan inmediatamente y de tal manera que son ellas mismas ambiguas.

¿Qué es entonces la presentación, que en tanto que representar sigue siendo un modo de la conciencia, contemplada desde ambas determinaciones? Representa a lo que se manifiesta en su manifestación. Investiga el saber en relación con su verdad. Examina a aquel respecto a ésta. Se

mueve en el distinguir de la distinción que es la propia conciencia. De este modo, con la perspectiva de la distinción, se abre un horizonte para la posibilidad esencial de que la presentación reciba su criterio y el carácter del examen a partir de eso mismo dentro de lo que se mueve. Este horizonte se torna más claro en cuanto se descubre hacia dónde apunta el examen que mide, visto desde la propia conciencia.

El undécimo párrafo cuestiona de manera inmediata aquello que investiga la presentación del saber que se manifiesta. Pero tal cuestión sólo se plantea de modo inmediato cuando no pregunta sólo por lo que es investigado, sino por quién investiga. Porque, para los que investigamos, aquello que hay que investigar, si es que es algo sabido, está dentro de nuestro saber. Con la caracterización de la ciencia, que presenta al saber que se manifiesta en su manifestación, entramos nosotros mismos sin quererlo dentro del juego de la presentación. Se demuestra que ya estamos en el juego en la medida en que lo presentado por la presentación es «para nosotros». Por eso, no se puede esquivar la pregunta sobre cuál es el papel que le corresponde al «para nosotros» en la ciencia. Su alcance entra en una dimensión que ahora apenas sospechamos.

¿Qué es lo que investigamos cuando examinamos el saber en relación con su verdad? La verdad es el ser-en-sí. El saber es el ser para una conciencia. Si investigamos la verdad del saber, buscamos qué es el saber en sí. Pero, con nuestra investigación, el saber se convertiría en nuestro objeto. Si lo situáramos en su ser en sí ante nosotros, se habría convertido en un ser para nosotros. No captaríamos la verdad del saber, sino únicamente nuestro saber sobre él. El ser para nosotros seguiría siendo el criterio con el que mediríamos el ser en sí del saber. Pero ¿cómo llegaría el saber a someterse a un criterio que confunde aquello que debe ser medido en la propia medida? Si la presentación del saber que se manifiesta debiera llevarse a cabo de la manera que resulta de la consideración de ambas determinaciones de la conciencia, el saber y la verdad, a la presentación ya sólo le cabría invertir constantemente su propia conducta en su contrario.

El duodécimo párrafo libera a la presentación de esta nueva dificultad.

Esa simple indicación acerca de la naturaleza del objeto que presenta conduce al espacio libre. El objeto es la propia conciencia. Su naturaleza es aquello que a partir de sí mismo se abre en la manifestación. ¿Tiene la conciencia, por su naturaleza, carácter de criterio? Si lo tiene, entonces la conciencia debe ofrecer por sí misma la posibilidad de ser al mismo tiempo la medida y lo medido. Debe ser algo que en sí y desde esta perspectiva sea distinto, pero al mismo tiempo no lo sea. Eso es lo que apareció precisamente en el décimo párrafo. La ambigüedad esencial de la

conciencia -ser la distinción del representar, representar que al mismo tiempo no es una distinción-,indica una dualidad en la naturaleza de la conciencia. Allí se cifra la posibilidad de ser en la esencia a la vez lo uno y lo otro: medida y medido. Si no tomamos esta ambigüedad como una carencia de univocidad, sino como la señal distintiva de su propia unidad esencial, entonces la conciencia muestra en lo ambiguo la mutua pertenencia de las determinaciones que en primer lugar se representaron por separado: el saber y la verdad. A partir de la naturaleza de la conciencia se ofrece la posibilidad del medir y de la medida.

Hegel caracteriza la naturaleza del objeto de la presentación, que representa al saber que se manifiesta, por medio de una segunda proposición sobre la conciencia. La primera, expresada en el octavo párrafo, reza así: «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su ***concepto***». A ésta le sigue la segunda proposición: «La conciencia da su criterio en ella misma». La frase llama la atención por su lenguaje. Pero este uso lingüístico que tan curioso nos resulta le era familiar a Hegel y ello a partir de lo que se le muestra en tanto que naturaleza del objeto. ¿Por qué dice Hegel «en ella misma» en lugar de «en sí misma»? Porque le atañe a la conciencia el que haya un criterio para ella. El criterio no se toma de cualquier sitio para que la conciencia lo tome en sí y, de este modo, lo tenga para sí. El criterio tampoco se aplica en primer lugar a la conciencia. Reside en ella misma porque ya resulta de ella misma lo susceptible de criterio, desde el momento en que es, doblemente, medida y medido. Pero ¿no sería igual de correcto o incluso mejor decir que la conciencia da su criterio en sí misma? Entonces ¿qué es la conciencia en sí misma? La conciencia es en sí cuando está junto a sí y está junto a sí cuando es propiamente para sí y de tal manera que es en sí y para sí. Si la conciencia diera su criterio en sí misma, estrictamente esto querría decir que la conciencia se da el criterio para sí misma. Pero la conciencia normalmente no se vuelve hacia lo que es de verdad. Por otro lado, la verdad no le cae a la conciencia desde cualquier parte. Ella misma es ya, para sí misma, su concepto. Por eso tiene su criterio en ella. Por eso pone ella misma el criterio a su propia disposición. El «en ella misma» significa dos cosas: la conciencia tiene el criterio en su esencia. Pero precisamente eso que reside así en ella y no en cualquier otro lugar, no se lo da a sí misma directamente. Da el criterio en ella misma. Da y al mismo tiempo no da.

En la medida en que la conciencia natural representa a lo ente en sí, lo representado es lo verdadero y lo es «para ella», para la conciencia inmediatamente representadora. De acuerdo con el «en ella misma», Hegel usa este «para ella» cuando quiere decir que la conciencia toma por verdadero aquello que ella representa directamente. Representando directamente, la conciencia se abre en lo representado y no lo refiere propiamente a sí en tanto que aquello que representa. Es verdad que la conciencia tiene su representado en su representar, pero no para sí, sino sólo «para ella». Pero con lo verdadero, que la conciencia representa para ella, ha dado al mismo tiempo en ella misma «para nosotros», que nos preocupamos de la verdad de lo verdadero, la verdad de lo verdadero, esto es, el criterio. Presentando al saber que se manifiesta como tal, tomamos la manifestación a modo de criterio para medir con él el saber que toma por verdadero eso que se

manifiesta. En el saber que se manifiesta, lo por él sabido es lo verdadero. Si llamamos a esto verdadero el objeto y al saber el concepto, la presentación examinadora de lo que se manifiesta en relación con su manifestación, consistirá en que com-probemos si el saber, es decir, aquello que la conciencia natural toma por su saber, corresponde a aquello que es lo verdadero. O si, por el contrario, llamamos al saber que examinamos el objeto y al en-sí de lo sabido el concepto, el examen consistirá en comprobar si el objeto corresponde al concepto. Lo decisivo que se trata de cap-tar con esto es lo siguiente: cada vez que representamos aquello que se manifiesta en su manifestación, lo que medimos y aquello con lo que medimos caen dentro de la propia conciencia. La conciencia aporta en ella misma los dos momentos esenciales del examen. Para nosotros, los que presentamos, de ahí resulta la máxima que guía todo representar de lo que se manifiesta en su manifestación. Dicha máxima reza: dejad a un lado vuestras ocurrencias y opiniones acerca de lo que se manifiesta. Según esto, la postura fundamental del conocer absoluto no consiste en atropellar a la conciencia que se manifiesta con un cúmulo de conocimientos y argumentos, sino en dejar todo eso de lado. Con este dejar de lado entramos en la pura contemplación de lo que la manifestación nos pone a la vista. En esta contemplación conseguimos considerar «la cosa tal como es ***en sí y para sí***». Pero la cosa es el saber que se manifiesta en tanto que aquello que se manifiesta. El carácter de cosa de la cosa, la realidad de lo real, es el manifestarse mismo.

La conciencia que se manifiesta es en ella misma aquello que hay que medir y el criterio de medida. La manera en la que Hegel matiza que ambos caen dentro de la propia conciencia, parece un dudoso juego de meras palabras que deja en el aire una sospecha. El saber y lo verdadero sabido por él, forman parte de la conciencia. Parece que acaba siendo lo mismo que llamemos al primero concepto y al segundo objeto o viceversa, a este concepto y a aquel objeto. De hecho viene a ser efectivamente lo mismo. Pero no por eso es en absoluto igual, ni por lo tanto es indiferente, cómo usamos los nombres concepto y objeto. Si aquello verdadero representado en la conciencia natural se llama objeto, entonces éste es el objeto «para ella», para la conciencia natural. Pero si es al saber al que llamamos objeto, entonces, en tanto que aquello que se manifiesta, el saber es «para nosotros» que contemplamos lo que se manifiesta desde el punto de vista de su manifestación, el objeto. Si el saber por el que la conciencia natural representa lo sabido, se llama concepto, entonces el concebir es el representar algo en cuanto algo. La palabra «concepto» es entendida en el sentido de la lógica tradicional. Si por el contrario nombramos concepto a lo verdadero representado en la conciencia, concepto por el que se mide el saber en tanto que objeto para nosotros, entonces dicho concepto es la verdad de lo verdadero, la manifestación en la que el saber que se manifiesta es conducido a sí mismo.

El uso a primera vista casual de los nombres objeto y concepto, no es en absoluto arbitrario. Está vinculado de antemano a la naturaleza de la conciencia expresada en la primera proposición sobre la conciencia: «Ahora bien, la conciencia es para sí misma su ***concepto***». En eso que la conciencia toma por verdadero, se realizará una figura de su verdad. Lo verdadero es el objeto

«para ella». La verdad es el objeto «para nosotros». Como la conciencia es para sí misma su concepto, por eso da su criterio en ella misma. En lo que se manifiesta, se manifiesta -no «para ella», sino «para nosotros»- la manifestación de lo que se manifiesta. Hegel expresa esto en esa frase que ahora comprendemos mejor después de haberla acentuado como lo hemos hecho: «Por lo tanto, en aquello que la conciencia declara dentro de sí como el en-sí o lo verdadero, nosotros (concretamente nosotros que conocemos absolutamente) ***tenemos*** el criterio que ***ella*** misma dispone para medir con él su saber».

Puesto que, para el examen, tenemos a nuestra disposición el criterio a partir de la propia conciencia, no es necesario a este respecto que añadamos nada más por nuestra parte. Lo que ocurre es que aquello que tenemos a nuestra disposición, en la medida en que nosotros mismos somos conciencia, no está por eso expresamente disponible. Si la presentación está situada bajo la máxima de la pura visión, entonces permanece justamente a oscuras cómo podemos obtener algo por medio de un mero abandono de nuestros puntos de vista y tener ya el criterio en cuanto tal. Admitimos que el saber que hay que medir y el criterio caen dentro de la conciencia, de tal modo que sólo nos resta recibirlos, pero no por eso la medida y su ejecución pueden tener lugar sin nuestra aportación. ¿No queda todo lo esencial de la presentación reservado en última instancia a nuestra propia actuación? ¿Qué ocurre con el propio examen, sin el que ni lo medido ni el criterio de medida son eso que son?

El decimotercer párrafo contesta a esta pregunta en la medida en que expresa y explica la tercera proposición sobre la conciencia. La frase se oculta imperceptible dentro de una subordinada. Dice así, bajo la forma de una oración principal: «cuando la conciencia se examina a sí misma». Esto quiere decir que, en la medida en que es conciencia, la conciencia es el examen. La palabra fundamental de la metafísica moderna, la conciencia, sólo es verdaderamente pensada cuando dentro del «ser» * pensamos también ese rasgo del examen, de un examen que se encuentra determinado por el estado de conciencia * del saber.

En el examen tanto aquello que se trata de medir como la medida, están juntos. Por eso nunca coinciden repentinamente en la conciencia por mor de una aplicación posterior de lo uno a lo otro. La naturaleza de la conciencia consiste en mantener unidos a ambos. Esta naturaleza se ha mostrado desde múltiples perspectivas. La conciencia natural es saber inmediato del objeto que considera verdadero. Al mismo tiempo, la conciencia natural es un saber de su saber del objeto, incluso cuando no se vuelve expresamente hacia ese saber. La conciencia del objeto y la conciencia del saber son eso mismo para lo que ambos, objeto y saber, son lo sabido. Objeto y saber «son para lo mismo». Para eso mismo, la propia conciencia es al mismo tiempo lo uno y lo otro. La conciencia es para ella la distinción de ambos entre sí. La conciencia es, según su naturaleza, la comparación del uno con el otro. Esta comparación es el examen. «La conciencia se

examina a sí misma».

Pero, en realidad la conciencia sólo es en cada ocasión el examen en la medida en que le resulta primordial comprobar si el saber corresponde al objeto y de este modo es, de verdad, el objeto y si el objeto corresponde a eso que el saber ya sabe en el fondo. El examen sólo es en la medida en que este devenir acaece a la conciencia. Semejante devenir le sobreviene a la conciencia cuando llega a descubrir qué es de verdad eso que para ella pasa inmediatamente por lo verdadero; le sobreviene cuando lo descubre y lo sabe entonces con certeza, en cuanto representa al objeto en su objetividad. De acuerdo con esto, para la conciencia hay algo, tanto detrás del objeto como detrás de su representación inmediata del objeto, a lo que hay que llegar, hacia lo que debe abrirse en primer lugar. Abrirse significa aquí tanto abrirse para... como ponerse en camino hacia ....

En el transcurso de la explicación de la primera proposición sobre la conciencia se mostró que la conciencia natural es «sólo concepto del saber». Ciertamente, tiene una representación general de su objeto en cuanto objeto y, asimismo, de su saber en cuanto saber. Pero es precisamente este «en cuanto» lo que no admite la conciencia natural, porque sólo le otorga validez a lo inmediatamente representado, aunque siempre y únicamente con la ayuda de ese «en cuanto». Como siguiendo su propia idea no admite el «en cuanto» y de acuerdo con su terquedad, nunca va de por sí detrás de lo que, curiosamente, tiene delante de ella a modo de telón de fondo, por eso, la conciencia es la comparación y al mismo tiempo no lo es. La conciencia es, en su representar del objeto y según su naturaleza, la distinción entre el «ser en sí» y el «ser para ella», entre la verdad y el saber. La conciencia no es sólo la distinción, que al mismo tiempo no es tal, sino que, a la par de ello, es una comparación del objeto con su objetividad, del saber con su estado de sabido. La propia conciencia es la comparación que, naturalmente, la conciencia natural nunca hace propiamente.

En la naturaleza de la conciencia el saber y el objeto se encuentran escindidos y, sin embargo, nunca pueden separarse. En la naturaleza de la conciencia el objeto y el concepto también están escindidos en el «en cuanto» y sin embargo nunca pueden separarse. En la naturaleza de la conciencia esta misma doble pareja está escindida y sin embargo no puede nunca separarse. Que Hegel distinga todo esto, pero al mismo tiempo nivele las distinciones en una distinción general y de este modo no les permita surgir tal como son propiamente, tiene su razón oculta en la esencia de la metafísica y no en la posición metafísica fundamental de la filosofía de Hegel. También procede de la esencia oculta de la metafísica el hecho de que el nivel por el que se nivelan las diferencias se determine a partir de la discreción del uno y del otro, discreción que se representa en la distinción de la ratio. Hegel concibe la distinción como la negación de la negación.

Con el necesario cuidado y prudencia y desde la perspectiva las distinciones establecidas por Hegel, se podría aportar una diferencia que ya ha sido nombrada en otro lugar anterior. En la

medida en que se dirige directamente hacia el objeto, como algo que es, así como al saber del objeto, asimismo como algo ente, y siempre permanece, la conciencia natural podría recibir el nombre de conciencia óntica. La expresión óntico, inspirada en el griego tò ön, lo ente, significa aquello que atañe a lo ente. Pero el griego ön, «ente», encierra dentro de sí una esencia propia de entidad (oésÛa), que en el transcurso de su historia nunca permanece igual. Si utilizamos las palabras ön y «ente» pensándolas, el primer presupuesto es que pensemos o, lo que es lo mismo, que nos percatemos en qué medida el significado se transforma y se fija históricamente en cada ocasión. Cuando lo ente se manifiesta como objeto, en la medida en que la entidad ha aparecido a la luz de la objetividad, y cuando de acuerdo con ello el ser es interpelado como lo no objetivo, todo esto reposa ya sobre aquella ontología gracias a la que ön ha sido determinado como êpoxeÛmenon, éste como subiectum y su ser a partir de la subjetidad de la conciencia. Como ön significa tanto «ente» como «lo que es», ön en tanto que «ente» puede ser reunido (l¡g¡in) en dirección a «lo que es». Hasta se puede decir que, de acuerdo con su ambigüedad, ön está ya reunido como ente por mor de su entidad. Es ontológico. Pero con la esencia de ön y a partir de ella, ese reunir que es, el lñgow, se transforma en cada caso y con ella, la ontología. Desde que ön, lo que se presenta, se abrió como fæsiw, la presencia de lo que se presenta reside, para los pensadores griegos, en el faÛnesyai, en la manifestación de lo no oculto que se muestra a sí misma. De acuerdo con esto, la multiplicidad de lo que se presenta, tŒ önta, es pensada como aquello que en su manifestación es simplemente aceptado como lo que se presenta. Aceptar significa aquí tomar sin más ni más y atenerse a lo que se presenta. La aceptación (d¡xesyai) se queda sin continuidad. Efectivamente, no sigue pensando más allá en la presencia de lo que se presenta. Se queda en la dñza. Por el contrario, el noeÝn es aquel percibir que percibe expresamente lo presente en su presencia y a partir de ahí la emprende con él.

La ambigüedad del ön nombra tanto a lo que se presenta como a la presencia. Nombra a ambos al mismo tiempo y a ninguno como tal. A esta ambigüedad esencial del ön corresponde el hecho de que a la dñza de las doxoènta, esto es, de las ¤ñnta, también pertenece el noeÝn del eänai, del Ýñn. Lo que percibe el noeÝn no es lo verdaderamente ente a diferencia de la mera apariencia. Antes bien, la dñza percibe inmediatamente eso mismo que se presenta, pero no la presencia de lo que se presenta, presencia que percibe el noeÝn.

Si, tal como será necesario en el futuro, pensamos la esencia de la metafísica en el surgimiento de la duplicidad de lo que se presenta y la presencia a partir de la ambigüedad oculta del ön, entonces el comienzo de la metafísica coincidirá con el comienzo del pensamiento occidental. Si, por el contrario, tomamos como esencia de la metafísica la separación entre un mundo suprasensible y un mundo sensible, pasando aquel por ser lo verdaderamente ente mientras éste pasa por serlo sólo aparentemente, entonces la metafísica comienza con Sócrates y Platón. Ahora bien, lo que comienza con su pensamiento no es más que una interpretación expresamente orientada de esa inicial duplicidad en el ön. Con ella comienza el desacierto de la metafísica. Los que han venido después malinterpretan a partir de este desacierto y hasta nuestros días, el

auténtico comienzo de la esencia de la metafísica. Lo que pasa es que ese desacierto que hay que pensar aquí, no es nada negativo, sí nos damos cuenta de que ya desde el inicio de la esencia de la metafísica permanece impensada la diferencia reinante en la ambigüedad del ön, de tal manera que ese permanecer impensado constituye la esencia de la metafísica. De acuerdo con eso impensado, también el lĩgow del ön queda infundamentado. Pero eso infundamentado le otorga a la onto-logia el poder de su esencia.

Tras este título se nos esconde la historia del ser. Ontológico significa llevar a cabo la reunión de lo ente en relación con su entidad. Ontológica es aquella esencia que, según su naturaleza, se encuentra en esta historia desde el momento en que la soporta según el desocultamiento de lo ente de cada momento. De acuerdo con esto, podemos decir que la conciencia es conciencia óntica en su representación inmediata de lo ente. Para ella, lo ente es el objeto. Pero la representación del objeto representa, de manera impensada, al objeto en tanto que objeto. Ya ha reunido al objeto en su objetividad y por eso es conciencia ontológica. Pero como no piensa la objetividad como tal y sin embargo ya la representa, la conciencia natural es ontológica pero sin embargo no lo es todavía. Decimos que la conciencia óntica es preontológica. En cuanto tal, la conciencia natural óntico-preontológica es, en estado latente, la diferencia entre lo ónticamente verdadero y la verdad ontológica. Puesto que ser-consciente [conciencia] significa ser esa diferencia, por eso la conciencia es, a partir de su naturaleza, la comparación de lo representado óntica y ontológicamente. En cuanto comparación se encuentra en el examen. En sí misma su representar es un natural someterse a examen.

Por eso, la propia conciencia no es nunca sólo la conciencia natural de manera que se vea prácticamente demarcada por aquello que es su objeto en verdad y aquello que es su saber en certeza. La conciencia natural reposa en su naturaleza. Es según uno de sus modos. Pero no es ella misma su naturaleza. Antes bien, le resulta natural no llegar nunca por sí misma a la naturaleza y por lo tanto a aquello que ocurre permanentemente a sus espaldas. Sin embargo, en tanto que conciencia naturalmente preontológica, se encuentra ya instalada en el camino hacia su verdad. Pero, en camino, también se da ya constantemente la vuelta y permanece para ella. A la opinión corriente no le interesa ver qué es lo que en realidad ocurre y se oculta tras aquello que considera lo verdadero. Se amuralla contra la observación, por ejemplo la de la skepsis, que intenta ver qué es lo que se encuentra en verdad, como verdad, tras lo verdadero. Un buen día la skepsis podría incluso llegar a ver que aquello que para la filosofía sigue siendo algo que está detrás, en verdad es algo que está delante. Su verdad, tras la que nunca va y nunca alcanza la conciencia natural como trasfondo suyo, es ella misma, esto es, es en verdad el primer plano de esa luz en la que ya se encuentra cualquier tipo de saber y de conciencia a modo de un haber visto.

Pero la propia filosofía se defiende de cuando en cuando contra la skepsis. Prefiere atenerse a la opinión corriente de la conciencia natural. Es verdad que admite que al objeto en cuanto objeto no deja de pertenecerle la objetividad. Pero la objetividad no es para ella más que lo no objetivo.

La filosofía se atiene a la opinión corriente y trata de convencerla de que, en realidad, tiene razón; porque eso no objetivo sólo se deja representar en las representaciones de la conciencia común, que por eso mismo son insuficientes, un mero juego de signos, maneras de asegurar que entran fácilmente en la conciencia y hasta le transmiten la impresión de que esas aseveraciones son filosofía crítica, puesto que se comportan escépticamente respecto a la ontología. Lo que pasa es que este tipo de skepsis sólo es la apariencia de la skepsis y, por tanto, la huida ante el pensar hacia el sistema del opinar.

Si, por el contrario, la skepsis se consuma como escepticismo completo, el pensar está en marcha dentro de la metafísica en tanto que comparación, expresamente ejecutada por la conciencia ontológica, entre la conciencia óntica y la preontológica. La conciencia ontológica no se separa de la conciencia natural, sino que vuelve a la naturaleza de la conciencia en tanto que unidad originaria del representar óntico y preontológico. Cuando ocurre la comparación, el examen está en marcha. En este suceso la conciencia es su propio manifestarse en la manifestación. Es, presentándose a sí mismo. Es. La conciencia es en cuanto se lleva ella misma al ser en su verdad.

El devenir es, en la medida en que ocurre el examen, que es una comparación. El examen en general sólo puede ocurrir si se antecede a sí mismo en su ocurrir. La skepsis ve lo que tiene delante y se ve por adelantado; la skepsis pre-vee lo que el saber y su objeto son en su verdad. El sexto párrafo ya dejaba entrever que la conciencia natural pierde su verdad en el camino hacia el examen. Si ese supuestamente verdadero suyo es contemplado en relación con la verdad, el resultado es que el saber no corresponde a su objeto, en la medida en que no deja que le concierna la objetividad del objeto. A fin de adecuarse a la verdad del objeto, la conciencia tiene que transformar el saber que tenía hasta entonces. Pero, desde el momento en que cambia su saber del objeto, también el propio objeto ha cambiado.

La objetividad es ahora el objeto y lo que ahora se denomina objeto ya no puede establecerse a partir de la antigua opinión sobre los objetos. Pero dicha opinión sigue haciendo de las suyas incluso cuando la objetividad sólo se establece a partir del antiguo objeto y por lo tanto sólo negativamente y cada vez más negativamente como eso no-objetivo. La filosofía se entretiene en glorificar la incapacidad carente de pensamiento de la opinión corriente.

En la comparación examinadora, que prevee en la manifestación del saber que se manifiesta, el saber natural del objeto no es el único que no resiste en cuanto único supuesta y auténticamente verdadero, sino que el propio objeto tampoco aguanta como criterio del examen. En ese examen que es la propia conciencia, ni lo examinado ni el criterio aprueban el examen.

Ni el uno ni el otro lo aprueban a la vista de lo que entretanto ha surgido en el examen.

El decimocuarto párrafo comienza con la frase: «Este movimiento ***dialéctico*** que ejerce la conciencia sobre sí misma, tanto en su saber como en su objeto, ***en la medida en que de él surge para ella su nuevo y verdadero objeto***, es propiamente aquello que denominamos ***experiencia***». ¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia? Nombra al ser de lo ente. Entretanto, lo ente se ha convertido en sujeto y, con él, en objeto y objetivo. Ser significa desde tiempo inmemorial: estar presente. El modo en que la conciencia, lo que es a partir del estado de sabido, se hace presente, es la manifestación. La conciencia es, en cuanto eso ente que es, el saber que se manifiesta. Con el nombre experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta, el ön Ã ön. En la palabra experiencia está pensado el Ã. A partir del Ã (qua, en tanto que) lo ente es pensado en su entidad. Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetidad del sujeto. Experiencia dice lo que significa el «ser» en la palabra ser-consciente [conciencia], de tal modo que sólo a partir de este «ser» se torna claro y vinculante lo que queda por pensar en la palabra «consciente».

Por lo tanto, como nombre para el ser de lo ente la extraña palabra experiencia recae dentro de la meditación porque ha llegado a su madurez. Cierto que su uso cae completamente fuera del uso lingüístico corriente, así como del filosófico, pero cae como fruto del propio asunto, ante el que el pensar de Hegel sigue detenido. La justificación del uso lingüístico, que es algo esencialmente distinto a la simple manera de hablar en cada caso, reside en eso que Hegel ha traído a la vista por medio de los anteriores párrafos en relación con la naturaleza de la conciencia. Las tres proposiciones sobre la conciencia bosquejan la estructura de esa naturaleza esquemáticamente.

Ahora bien, la conciencia es para sí misma su ***concepto***.

La conciencia da su criterio en ella misma.

La conciencia se examina a sí misma.

La segunda frase interpreta a la primera desde la perspectiva de que dice que «su concepto», en el que la conciencia se concibe en su verdad, es la medida para la marcha del concebirse, medida que cae dentro de la conciencia con lo medido. La tercera frase señala la unidad originaria de lo medido y la medida, unidad bajo la que se presenta la conciencia desde el momento en que es ella misma la comparación que examina, a partir de la que surgen ambas, concretamente con la

manifestación de lo que se manifiesta. La esencia de la manifestación es la experiencia. Esta palabra debe guardar ahora el significado obtenido cuando se remitió a la naturaleza de la conciencia.

Por medio de la precedente meditación ha surgido algo, a partir de las tres proposiciones sobre la conciencia, que no se podía dejar de nombrar, porque a su manera es algo inevitable. El propio Hegel expresa esto en el párrafo en el que cae la decisiva palabra experiencia. Los verbos de las tres frases son ambiguos: el «es» de la primera, el «da» de la segunda y el «examina» de la tercera.

La conciencia es para sí misma su concepto y al mismo tiempo no lo es. Es su concepto, desde el momento en que llega a ser tal para ella y que ella se encuentra en él.

La conciencia da su criterio en ella misma y al mismo tiempo no lo da. Lo da, en la medida en que la verdad de la conciencia surge de ella misma, quien en su manifestación aparece como la certeza absoluta. No lo da, en la medida en que una y otra vez se reserva el criterio, el cual, como objeto siempre no verdadero, nunca es capaz de aguantar, y de este modo se mantiene prácticamente escondido.

La conciencia se examina a sí misma y sin embargo no lo hace. Se examina, en la medida en que es lo que es en general a partir de la comparación de la objetividad y el objeto. No se examina, en la medida en que la conciencia natural se aferra tercamente a su opinión y da su verdadero no examinado por absolutamente verdadero.

Con esta ambigüedad, la conciencia delata el rasgo fundamental de su esencia: ser ya algo que al mismo tiempo todavía no es. El ser en el sentido de conciencia significa mantenerse en el todavía-no del ya, y eso de tal modo que el ya esté presente en el todavía-no. La presencia es en sí el autorremitirse al ya. Se pone en camino hacia éste. Se construye a sí misma el camino. El ser de la conciencia consiste en que se mueve creando camino *. El ser, que Hegel piensa como experiencia, tiene el carácter fundamental del movimiento. Hegel comienza la frase que expresa la esencia de la experiencia con las palabras: «Este movimiento ***dialéctico*** ...» es propiamente eso que se llama experiencia y concretamente, aquí, en la meditación sobre lo que presenta la ciencia del saber que se manifiesta. Opinar que Hegel sólo caracteriza la presentación como un tipo de experiencia con el fin de destacar que debe atenerse a los fenómenos y guardarse de pervertirse convirtiéndose en una construcción, sería la peor manera de malinterpretar el texto. La experiencia que se trata de pensar aquí, no forma parte de la presentación como una característica de su naturaleza particular, sino que forma parte de la esencia de la experiencia. Ésta es la manifestación de lo que se manifiesta como tal. La presentación del manifestarse forma parte de la manifestación y le pertenece como al movimiento en el que la conciencia realiza su realidad.

Destacándolo gráficamente, Hegel llama a este movimiento «dialéctico». No aclara esta apelación, que sólo usa aquí, ni en los párrafos precedentes ni en los siguientes. En consecuencia, intentamos comprender lo dialéctico de acuerdo con la precedente meditación sobre la naturaleza de la conciencia. Se podría querer explicar lo dialéctico a partir de la unidad de tesis, antítesis y síntesis o a partir de la negación de la negación. Sin embargo, todo lo que es tético de algún modo tiene su esencia en la conciencia, en la que también se funda la negatividad en la medida en que es comprendida a partir de la negación. Pero la esencia de la conciencia debe determinarse en primer lugar a través del despliegue de su naturaleza. Asimismo, habrá que dejar de lado el problema de si la dialéctica es sólo un método del conocimiento o si forma parte de lo real objetivo mismo en tanto que algo real. El problema es sólo aparente mientras no se determine en qué consiste la realidad de lo real, en qué medida esa realidad reside en el ser de la conciencia y qué relación guarda con dicho ser. Las explicaciones sobre la dialéctica se parecen al método que intenta explicar el brotar del manantial a partir de la aguas residuales estancadas. Tal vez el camino a la fuente aún esté lejos. Pero debemos intentar orientarnos en su dirección recabando la ayuda de Hegel.

La conciencia es en cuanto conciencia su movimiento, porque es la comparación entre el saber óntico•preontológico y el saber ontológico. Aquél apela a éste. Este le exige a aquél que sea su verdad. Entre (dia) el uno y el otro está el habla de estas exigencias, está un l¡gein. En este diálogo la conciencia se asigna su verdad. El dial¡gein es un dial¡gesyai. Pero el diálogo no se queda detenido en una figura de la conciencia. Corre, como ese diálogo que es, a través (dia) de todo el campo de figuras de la conciencia. En este recorrido se recoge en la verdad de su esencia. Ese recogimiento que todo lo atraviesa, dial¡gein, es un recogerse (dial¡gesyai).

La conciencia es conciencia en tanto que diálogo entre el saber natural y el real, diálogo que lleva a cabo el recogimiento de su esencia a través de sus figuras. En la medida en que la formación de la conciencia ocurre al mismo tiempo en tanto que diálogo que se recoge y en tanto que recogimiento que se expresa, el movimiento de la conciencia es dialéctico.

Lo dialógico de la conciencia óntico-ontológica sólo se puede destacar a partir de lo tético de su representar, motivo por el que la caracterización de la dialéctica por medio de la unidad de tesis, antítesis y síntesis es siempre correcta, pero también siempre sólo derivada. Lo mismo se puede decir de la interpretación de lo dialéctico como negatividad in-finita. Esta se funda en el recogerse -que todo lo atraviesa- de las figuras del diálogo de la conciencia en el concepto absoluto, el cual es la conciencia en su verdad consumada. Lo tético-posicional y la negación negadora presuponen la manifestación originariamente dialéctica de la conciencia, pero no constituyen nunca la composición de su naturaleza. Lo dialéctico no se deja explicar lógicamente a partir de la posición y negación del representar, ni se deja comprobar ónticamente en tanto que una actividad y una forma de movimiento especiales dentro de la conciencia real. Lo dialéctico, en tanto que modo de la manifestación, pertenece al ser, que se despliega como entidad de lo ente

a partir de la presencia. Hegel no concibe la experiencia dialécticamente, sino que piensa lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia. Esta es la entidad de lo ente, que en cuanto subiectum se determina a partir de la subjetidad.

El momento esencial y decisivo de la experiencia consiste en que en ella brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero. Lo que interesa es ese surgimiento del nuevo objeto en tanto que surgimiento de la verdad y no la constatación de un objeto en tanto que eso que está enfrente. En realidad, ahora ya no hay que pensar el objeto como lo que está enfrente del representar, sino como aquello que surge a modo de verdad de la conciencia frente al antiguo objeto en el sentido de lo todavía no verdadero. Experimentar es el modo en que la conciencia, en la medida en que es, sale detrás de su concepto, en calidad del cual ella es en verdad. Esta salida en pos de algo alcanza la manifestación de la verdad en eso verdadero que se manifiesta. Alcanzándola también llega a la automanifestación de la propia manifestación. En la palabra alemana experimentar, 'Erfahren', 'fahren' tiene el significado originario de conducir, guiar. Cuando construye una casa, el carpintero conduce las vigas en una dirección determinada. Ese conducir es un impulso, un empuje hacia .... Conducir es una manera de alcanzar algo dirigidamente...: el pastor conduce al rebaño fuera y lo conduce a la montaña. Experimentar es un alcanzar que sale en pos y que ansía llegar. ***Experimentar es un modo de la presencia, esto es, del ser***. Por medio de la experiencia se hace presente la conciencia a modo de aquello que se manifiesta en su propia presencia junto a sí. La experiencia recoge a la conciencia en el recogimiento de su esencia.

La experiencia es el modo de la presencia de lo que se presenta, que se hace presente en el representarse. El nuevo objeto, que le surge a la conciencia en la historia de su formación, no es algún tipo de verdadero o de ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser de lo ente, la manifestación de lo que se manifiesta, la experiencia. Según la frase final del decimocuarto párrafo, el nuevo objeto no es más que la propia experiencia.

La essentia del ens en su esse es la presencia. Pero la presencia está presente en el modo de la presentación. Como, mientras tanto, el ens, el subiectum, ha llegado a ser res cogitans, la presentación es, en sí misma y al mismo tiempo, re-presentadora, esto es, representación. Eso que Hegel piensa con la palabra experiencia dice en primer lugar lo que es la res cogitans a modo de subiectum co-agitans. La experiencia es la presentación del sujeto absoluto que se hace presente en la representación y de este modo se absuelve. La experiencia es la subjetidad del sujeto absoluto. La experiencia es, en tanto que presentación de la representación absoluta, la parusía de lo absoluto. La experiencia es la absolutez de lo absoluto, su manifestación en el manifestarse absolvente. Todo depende de pensar la experiencia aquí nombrada como ser de la conciencia. Pero ser quiere decir presencia. La presencia se muestra como manifestación. La manifestación es ahora manifestación del saber. En el ser, en cuya calidad se hace presente la experiencia, reside como carácter de la manifestación el representar en el sentido del presentar. Incluso cuando utiliza la palabra experiencia en su sentido habitual de empíria, Hegel tiene especial cuidado con

el momento de la presencia. Entonces entiende bajo experiencia (vid. el prólogo al «Sistema de la Ciencia» en la Fenomenología del Espíritu, ed. Hoffmeister p. 14) «la atención a lo presente como tal». Hegel no se limita a decir con cautela que la experiencia sea un prestar atención a algo presente, sino también a eso presente en su presencia.

La experiencia atañe a lo que se presenta en su presencia. Pero desde el momento en que la conciencia es, en la medida en que se examina a sí misma, sale en busca de su presencia con el fin de alcanzarla. De la manifestación del saber que se manifiesta forma parte el hecho de representarse en su presencia, es decir, de presentarse. La presentación forma parte de la experiencia, concretamente de su esencia. No es sólo la contrapartida de la experiencia, que también podría faltar. Por eso, la experiencia sólo es pensada en su esencia completa -en tanto que entidad de lo ente en el sentido del sujeto absoluto- cuando sale a la luz el modo bajo el que la presentación del saber que se manifiesta forma parte de la manifestación como tal. El penúltimo párrafo del texto da el último paso dentro de la esencia de la experiencia como existencia de lo absoluto.

El decimoquinto párrafo enlaza con la representación que tiene la conciencia natural de aquello que se suele llamar experiencia. Esta representación va en contra de la experiencia pensada por Hegel. Esto quiere decir que la experiencia pensada metafísicamente permanece inaccesible a la conciencia natural. Es la entidad de lo ente y por eso no se puede encontrar nunca dentro de lo ente como parte integrante suya. Cuando se tiene una buena experiencia con un objeto, por ejemplo cuando usamos una herramienta, esa experiencia la tenemos con el objeto sobre el que se aplica ese otro objeto con el que realizamos la experiencia. Cuando tenemos una mala experiencia con una persona, la tenemos en una ocasión concreta, en la situación o circunstancias en las que esa persona tenía que demostrar lo que era. No tenemos la experiencia con el objeto directamente sobre éste, sino sobre otro objeto que aportamos y en el que confiamos. En la experiencia habitual (experiri) vemos el objeto que hay que examinar desde las condiciones bajo las que ha sido situado por otros objetos. Es a partir de estos, desde donde resulta lo que ocurre con el objeto. Si hay que alterar las representaciones que teníamos hasta ahora del objeto que se trata de examinar, lo diferente de la alteración nos vendrá de los nuevos objetos añadidos. La no-verdad del antiguo objeto se muestra en el nuevo objeto que representamos enseguida a fin de situarlo, también representando, en la relación comparativa con el objeto ya conocido, con el que queremos tener la experiencia. Por el contrario, ocurre precisamente a la inversa con la experiencia, que es la propia conciencia.

Cuando representamos la objetividad de un objeto, la verdad de algo verdadero, se realiza la experiencia con el antiguo objeto, de tal modo, que precisamente es en el antiguo objeto donde surge el nuevo, la objetividad. En el antiguo objeto y a partir de él, se alza el nuevo en su estado.

Por eso, no sólo se trata de no marcharse hacia otro objeto que se encuentra inmediatamente presente, sino de empezar por introducirse primero expresamente en el antiguo. La conciencia natural representa inmediatamente su representado y su representar como ente, sin cuidarse del ser, al que ya representa con ello. Si, por lo tanto, debe percatarse del ser de lo ente, no sólo debe quedarse en lo ente, sino penetrar en él de tal manera que regrese a aquello que, en su representar lo ente, ya estaba en la representabilidad. En la medida en que hace su aparición la manifestación de lo que se manifiesta, la conciencia ya ha abandonado hasta cierto punto el modo habitual de representar y se ha vuelto, ha retornado, desde lo que se manifiesta a la manifestación.

En el manifestarse de la manifestación reina una «***inversión de la propia conciencia***». El rasgo fundamental de la experiencia de la conciencia es esta inversión. Es incluso «nuestra aportación». Lo que se presenta a la conciencia en este tornarse no es «para la conciencia», concretamente no es para la conciencia natural. Lo que se presenta en la inversión no es «para ella», la conciencia, a la «que contemplamos», sino «para nosotros», que la consideramos. ¿Quiénes son esos «nosotros»?

Son los que en la inversión de la conciencia natural, aunque dejan que ésta persista en su opinión, al mismo tiempo y de modo expreso están a la expectativa de la manifestación de lo que se manifiesta. Esta expectación, que observa expresamente la manifestación, es esa observación bajo cuya forma se consuma la skepsis, la cual ha previsto la absolutez de lo absoluto y se ha provisto de ella por adelantado. Lo que hace su aparición en el escepticismo que se consuma, se muestra «para nosotros», esto es, para aquellos que pensando en la entidad de lo ente ya están provistos del ser. La inversión de la conciencia que reina en la skepsis, es la marcha de ese proveerse por medio del cual la conciencia se provee ella misma de la manifestación. Lo que se muestra a eso así provisto, forma ciertamente parte de la propia conciencia según su contenido y es «para ella». Pero la manera en que se muestra lo que se manifiesta, a saber, en tanto que manifestación, es el aspecto de lo que se manifiesta, su eådow, que configura todo lo que se manifiesta, lo pone a la vista y lo conforma, la morf®, la forma. Hegel lo llama «lo formal». Éste no es nunca «para ella», para la conciencia natural inmediatamente representadora. En la medida en que lo formal es para ella, no lo es siempre más que como objeto, pero nunca como objetividad. Lo formal, la entidad de lo ente, es «para nosotros», que en la inversión no dirijamos de modo inmediato nuestra mirada a lo que se manifiesta, sino a la manifestación de lo que se manifiesta. La inversión de la conciencia, que es una inversión del representar, no se vuelve desde el representar directo a un camino lateral, sino que se dirige, dentro del representar natural, hacia aquello de donde le viene en primer lugar al representar directo lo que percibe como eso que se presenta.

En la inversión de la conciencia nos dirijamos hacia eso a lo que ninguna conciencia natural puede llegar. Dirijamos nuestra mirada hacia aquello que «ocurre a nuestras espaldas». También la inversión forma parte de ello. Por medio de la inversión, la manifestación de lo que se manifiesta llega a la presentación. La inversión invierte y es la primera que establece la

experiencia dentro de una presentación. La experiencia de la conciencia se ve «elevada a empresa científica» por medio de la inversión. La presentación representa el ser de lo ente. Es la ciencia del ön Ã ön. La inversión, en la que la expectación se vuelve hacia lo que se manifiesta como aquello que se manifiesta, lleva la mirada a la marcha seguida por la ciencia. La skepsis en relación con el ser de lo ente restablece lo ente en sí mismo, de tal modo que se muestra como ente en el «en tanto que». La inversión deja expresamente que ocurra el Ã en relación con el ön. De este modo, lo decisivo de la experiencia, gracias a la cual la conciencia se manifiesta a sí misma en su manifestación, reside en la inversión. Ahora bien, ésta es «nuestra aportación».

¿Pero no ha recurrido Hegel en los párrafos anteriores (sobre todo en el duodécimo) a todo el poder de la meditación para mostrar que a la hora de la presentación del saber que se manifiesta debemos dejar precisamente de lado todas nuestras ocurrencias y pensamientos con el fin de que nos quede «la pura visión»? ¿Acaso no dice expresamente en el decimotercer párrafo que la conciencia se examina a sí misma y, por eso, se vuelve superflua «muestra aportación»? Abandonando todas las aportaciones debemos conseguir que eso que se manifiesta se muestre por sí mismo en su manifestación. Pero este abandono no se logra por sí mismo. Si alguna vez un dejar hacer es un hacer, es desde luego en este caso del abandono. Este hacer es necesariamente el hacer de una aportación. Porque sólo gracias a que la skepsis del escepticismo que se consuma a sí mismo pre-vee el ser de lo ente, es como lo ente puede manifestarse libremente a partir de sí mismo y dejar que aparezca su manifestación. La aportación de la inversión de la conciencia es el dejar manifestarse a lo que se manifiesta como tal. La aportación no le impone a la experiencia algo que le sea ajeno. Por el contrario, la experiencia sólo produce expresamente a partir de sí misma lo que reside en ella a modo de ser de la conciencia, la cual, según la primera frase sobre la conciencia, es para sí misma su concepto. Por eso, la aportación no puede eliminar nunca la pura expectación necesaria para la presentación. En la aportación y por medio de ella más bien comienza la pura expectación. Por eso, la expectación permanece en la aportación.

En el párrafo anterior Hegel dice que la experiencia es el movimiento que la propia conciencia ejerce sobre sí misma. Este ejercicio es el reino del poder, bajo cuya forma la voluntad de lo absoluto quiere que éste se haga presente junto a nosotros en su absolutez. La voluntad, que es lo absoluto, reina al modo de la experiencia. Esta es ese alcanzar que sale en pos y ansía llegar, bajo cuya forma se manifiesta la manifestación. En tanto que ese alcanzar (presencia), la experiencia caracteriza la esencia de la voluntad, que se oculta en la esencia del ser con la esencia de la experiencia. La experiencia que hay que pensar aquí, no es ni un modo de conocer ni un modo de querer tal como se representa corrientemente. En tanto que experiencia reina la voluntad de lo absoluto de estar junto a nosotros, esto es, de manifestarse para nosotros como eso que se manifiesta. Para nosotros se presenta lo que se manifiesta en su manifestación, en la medida en que llevamos a cabo la aportación de la inversión. Según esto, la aportación quiere la voluntad de lo absoluto. La propia aportación es lo querido de la absolutez de lo absoluto. La inversión de la conciencia no le añade al absoluto nada egoísta de nuestra parte. Nos restablece en nuestra

esencia, que consiste en venir a la presencia en la parusía de lo absoluto. Esto quiere decir para nosotros: presentar la parusía. La presentación de la experiencia es querida a partir de la esencia de la experiencia como aquello que le pertenece. El aporte hace aparecer que estamos y cómo estamos hechos en la expectación de la absolutez de lo absoluto.

La experiencia es el ser de lo ente. Entretanto, lo ente ha aparecido en el carácter de la conciencia y es en la representación a modo de lo que se manifiesta. Pero si ahora la presentación forma parte de la esencia de la experiencia, si la presentación se funda en la inversión, si la inversión, en tanto que aportación nuestra, es la consumación de nuestra relación esencial con la absolutez de lo absoluto, ***entonces, nuestra propia esencia forma parte de la parusía de lo absoluto***. La inversión es la skepsis en la absolutez. Invierte todo lo que se manifiesta en su manifestación. En la medida en que se provee por adelantado de la manifestación, supera a todo lo que se manifiesta en cuanto tal, lo rodea y abre todo lo que abarca ese lugar en el que se manifiesta la manifestación. En este lugar y a través de él, la presentación sigue su marcha, desde el momento en que avanza siempre ante sí escépticamente. En la inversión, la presentación tiene ante sí la absolutez de lo absoluto y, por lo tanto, tiene a lo absoluto junto a sí. La inversión abre y delimita el lugar de la historia de la formación de la conciencia. Así pues, asegura la completitud y el progreso de la experiencia de la conciencia. La experiencia camina en la medida en que avanza ante sí y al avanzar ante sí retorna a sí misma y en este retorno se despliega en la presencia de la conciencia y en tanto que presencia se vuelve ***permanente***. El estado de presencia permanente y absuelto de la conciencia, es el ser de lo absoluto. Por medio de la inversión la conciencia que se manifiesta se muestra en su manifestación y sólo en ella. Lo que se manifiesta se enajena en su manifestación. A través de dicha enajenación, la conciencia alcanza lo más extremo de su ser. Pero de esta manera no se marcha ni de sí misma ni de su esencia, ni tampoco el absoluto cae por la enajenación en el vacío de sus debilidades. Antes bien, la enajenación es un aferrarse de la plenitud de la manifestación a partir de la fuerza de la voluntad, bajo cuya forma reina la parusía de lo absoluto. La enajenación de lo absoluto es su repliegue en la marcha de la manifestación de su absolutez. La enajenación es en tan poca medida el extrañamiento dentro de la abstracción, que es precisamente por medio de ella como la manifestación encuentra su hogar en lo que se manifiesta como tal.

Naturalmente, es una cuestión bien distinta determinar si acaso y en qué medida la subjetidad es un destino particular de la esencia del ser en el que el desocultamiento del ser -y no la verdad de lo ente- se ***sustrae*** determinando una época propia. Dentro de la subjetidad, todo ente como tal se convierte en objeto. Todo ente es ente a partir de y en la permanencia. Si dentro de la era de la subjetidad, en la que se funda la esencia de la técnica, la naturaleza -en cuanto ser- se enfrenta a la conciencia, entonces esa naturaleza es sólo lo ente como objeto de la moderna objetivación técnica que ataca la consistencia de las cosas y del hombre sin establecer diferencias.

La inversión de la conciencia abre en primer lugar y de entrada expresamente ese entre (dia),

dentro del que toma la palabra el diálogo entre la conciencia natural y el saber absoluto. En cuanto skepsis, la inversión también abre hacia la absolutez de lo absoluto todo el campo a través del que (dia) la conciencia recoge su historia en la verdad completada y la conforma de este modo. La inversión de la conciencia pone luz al doble dia del doble l¡gesyai. La inversión conforma en primer lugar y en general el espacio de juego para lo dialéctico del movimiento, bajo cuya forma la experiencia se consuma en tanto que ser de la conciencia.

La inversión de la conciencia es la consumación del ver de la skepsis, que ve en la medida en que ya se ha provisto de la absolutez y, así, por medio de ella, se ve provista de ella. El haber visto (vidi) de la skepsis, es el saber de la absolutez. La inversión de la conciencia es el medio esencial del saber, bajo cuya forma se despliega la presentación del saber que se manifiesta. Así pues, la presentación es la marcha de la propia conciencia en dirección al manifestarse en la manifestación. Es «el camino hacia la ciencia». La presentación es ella misma ciencia en cuanto ese camino hacia la ciencia así concebido. Efectivamente, el camino en el que se mueve es el movimiento en el sentido de la experiencia. El poder que reina en ella, en tanto que ella, es la voluntad de lo absoluto, que se quiere en su parusía. En esta voluntad, el camino tiene su necesidad.

Hegel resume el resultado de la meditación, que se ofrece en el decimocuarto y decimoquinto párrafo versados sobre la esencia de la experiencia, en una frase que separa y aísla del resto del texto, el cual sigue su curso. De este modo, la frase reagrupa todos los párrafos precedentes del texto en un pensamiento decisivo que dice así:

«Por medio de esta necesidad el camino hacia la ciencia es él mismo ya ***ciencia*** y, por sus contenidos, es ciencia de la ***experiencia de la conciencia***.»

Si juntamos las palabras subrayadas de la frase, obtendremos el título que Hegel colocó en un primer momento al principio de la Fenomenología del Espíritu: ciencia de la experiencia de la conciencia. Los párrafos anteriores contienen, literalmente, la interpretación de este título. La experiencia es la manifestación del saber que se manifiesta en cuanto que se manifiesta. La ciencia de la experiencia de la conciencia presenta lo que se manifiesta como eso que se manifiesta. Lo que se manifiesta es el ön, lo ente en el sentido de la conciencia. La skepsis de la presentación yeoreÝ tò ön Ã ön xaÜ tŒ toætÄ êp‹rxonta xayƒaêtñ, «observa lo que se presenta (en la manifestación) en tanto que eso que se presenta (así) y (observa) de este modo lo que en este (en lo que se manifiesta en su manifestación) ya predomina por sí mismo y desde sí mismo».

La presentación se provee del poder de la voluntad, bajo cuya forma quiere lo absoluto su estado de presencia (parusía). Aristóteles llama a esa contemplación de lo ente como ente, caracterizada por él mismo, ¤pist®mh tiw, un modo de nuestro ver y percibir, de estar junto a, concretamente junto a lo que se presenta como tal. La ¤pist®mh es ella misma, en tanto que un modo de estar

junto a lo permanentemente presente, una manera de estar presente el hombre junto a lo presente desocupo. Nosotros mismos nos lanzamos al error si traducimos la palabra ¤pist®mh por ciencia y dejamos al buen entender de cada cual el darle a esa palabra el sentido que precisamente ya conocemos en general bajo el título de ciencia. Si, por el contrario, traducimos aquí ¤pist®mh por ciencia, dicha interpretación sólo será correcta en la medida en que entendamos el saber como el haber-visto y pensemos el haber-visto a partir de ese ver que es anterior al aspecto de lo que se presenta, en tanto que eso que se presenta, y dirige su mirada a la propia presencia. A partir del saber así pensado, la ¤pist®mh tiw de Aristóteles, conserva, y no por casualidad, la relación esencial con aquello que Hegel llama «la ciencia», cuyo saber sin embargo se ha transformado en virtud de la transformación de la presencia de lo que se presenta. Si sólo entendemos el nombre «ciencia» en este sentido, entonces las ciencias que solemos denominar así, son sólo ciencia en segunda línea. Las ciencias son, en el fondo, filosofía, pero lo son de tal modo que abandonan su propio fundamento y se instalan a su modo en eso que la filosofía les ha abierto. Se trata del dominio de la t¡xnh.

Aristóteles llama a la ciencia, caracterizada por él como aquella que contempla lo ente en cuanto ente, filosofía primera. Pero ésta no sólo considera lo ente en su entidad, sino que también considera a eso ente, que corresponde puramente a la entidad, como ente supremo. Esto ente, tò yeÝon, lo divino, también es llamado «el ser» en una curiosa ambigüedad. La filosofía primera es también, como ontología, la teología de lo verdaderamente ente. Sería más exacto llamarla teiología. La ciencia de lo ente como tal es, en sí, onto-teológica.

De acuerdo con esto, Hegel no llama a la presentación del saber que se manifiesta ciencia de la experiencia de la conciencia, sino «ciencia». Sólo es una parte «de la» ciencia. Por eso, por encima del título «Ciencia de la experiencia de la conciencia» pone expresamente «Primera parte». La ciencia de la experiencia de la conciencia remite en sí a la otra parte de la ciencia. La otra parte no se encuentra, en cuanto a su rango, colocada detrás de la primera, del mismo modo que la teología, dentro de la filosofía primera, no está detrás de la ontología. Pero aquélla tampoco va delante de ésta. Ambas tampoco están en el mismo orden. Ambas son, cada una a su modo, lo mismo. Hablar de una primera y una segunda parte es algo externo, aunque no casual, porque desde Platón y Aristóteles hasta Nietzsche, el fundamento de la unidad de la esencia onto-teológica de la metafísica permanece tan oculto que no se ha preguntado ni una sola vez por él. En lugar de ello, la ontología y la teología vacilan, dependiendo del punto de vista, entre si es una o la otra ciencia la que se puede considerar primera y auténtica dentro de la filosofía primera. Para Hegel, la ciencia de la experiencia de la conciencia, esto es, la ontología de lo verdaderamente ente en su existencia, remite a la otra parte de la ciencia como a «la auténtica ciencia».

El decimosexto párrafo, con el que se cierra el texto, abre el horizonte hacia este asunto. Sin embargo, sólo se muestra si no perdemos de vista que la experiencia es la entidad de lo ente que se hace presente como conciencia en sus figuras. La presencia de lo que se presenta, la oésÛa del ön, es ya para los pensadores griegos, desde que el ön se abrió como fæsiw, el faÛnesyai: la manifestación que se muestra a sí misma. De acuerdo con esto, la multiplicidad de lo que se presenta (tŒ önta) es pensada como eso que en su manifestación simplemente es aceptado y tomado: tŒ doxoènta. La dñza acepta y toma inmediatamente eso que se presenta. El noeÝn, por el contrario, es aquel percibir que acepta lo que se presenta como tal y lo interroga en relación con su presencia. Como en su ambigüedad, el ön, lo que se presenta, puede significar tanto eso mismo que se presenta como el estar presente, el ön se encuentra en una relación igual de originaria e impuesta por su esencia con el noeÝn y la dñza.

También el ser de aquello que en la certeza es lo sabido tiene el rasgo fundamental de la presencia. Se presenta como manifestación. Pero en la presencia del saber, esto es, del subiectum en el sentido de la res cogitans, la manifestación ya no es el mostrarse de la idea como eädow, sino de la idea como perceptio. La manifestación es ahora la presencia al modo de la presentación en el ámbito de la representación. La manifestación del saber que se manifiesta es la presencia inmediata de la conciencia. Pero esta presencia está presente al modo de la experiencia. Con ella, lo absoluto, el espíritu, accede a «todo el reino de [su] verdad», el cual se halla desplegado. Pero los momentos de su verdad son las figuras de la conciencia, las cuales, en la marcha de la experiencia, se han desprendido de todo lo que en cada momento parece ser lo verdadero sólo para la conciencia natural, en la medida en que en su historia éste es sólo para ella en cada momento. Si, por el contrario, la experiencia está consumada, la manifestación de lo que se manifiesta ha alcanzado ese puro aparecer bajo cuya forma lo absoluto se presenta absolutamente junto a sí mismo y es la propia esencia. A partir de este puro aparecer reina el poder, que ejerce en la propia conciencia el movimiento de la experiencia. El poder de lo absoluto que reina en la experiencia «empuja a la conciencia a su verdadera existencia». Existencia significa aquí la presencia al modo del manifestarse. En este punto coincide la pura manifestación de lo absoluto con su esencia.

La parusía es la presencia en la que lo absoluto está junto a nosotros y, al mismo tiempo, como tal, está junto a sí mismo. De acuerdo con esto, también coincide en este punto la presentación de la manifestación con «la auténtica ciencia del espíritu». La ciencia del saber que se manifiesta conduce hacia y cae en la ciencia propiamente dicha. Ésta lleva a la presentación el modo en que lo absoluto se hace presente a sí mismo en su absolutez. La auténtica ciencia es la «ciencia de la lógica». Este nombre ha sido tomado de la tradición. La lógica pasa por ser el saber del concepto. Pero el concepto, forma bajo la que la conciencia es su propio concepto para sí misma, nombra ahora al absoluto concebirse de lo absoluto en la propia y absoluta posesión de sí mismo. La lógica de este concepto es la teiología ontológica de lo absoluto. No presenta, como la ciencia de la experiencia de la conciencia, la parusía de lo absoluto, sino que presenta la absolutez en su

parusía hacia sí misma.

En el título «Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia» la palabra experiencia se encuentra en el centro y está subrayada. Hace de intermediaria entre la conciencia y la ciencia. Lo que dice el título a ese respecto corresponde a la cosa misma. La experiencia es en sí, en tanto que ser de la conciencia, la inversión por medio de la cual la conciencia se presenta en su manifestación. Esto significa que, en la presentación, la experiencia es ciencia. Pero el modo de representar natural comprende el título inmediatamente y sólo en el sentido de que la ciencia tiene como objeto la experiencia, la que a su vez es la experiencia de la conciencia. Sin embargo, el título nombra a la obra, que lleva a cabo la inversión de la experiencia, en la medida en que la presenta. Pero la inversión invierte la conciencia natural. Por eso, el título no se entiende si se lee según la costumbre de la conciencia natural. Ambos genitivos «de la experiencia» y «de la conciencia» no nombran a un genitivo objetivo, sino a uno subjetivo. Es la conciencia y no la ciencia ese sujeto que es al modo de la experiencia. Pero la experiencia es el sujeto de la ciencia. Por otro lado, no se puede discutir que el genitivo objetivo sólo conserva su sentido en la medida en que también vale el genitivo subjetivo. Bien pensado, ninguno de ellos vale más que el otro. Ambos nombran la relación sujeto-objeto del sujeto absoluto en su subjetidad. Es desde la perspectiva de ésta, la cual tiene su esencia en la experiencia, como debemos pensar el título pasándolo por el centro de la palabra mediadora, y ello en cada ocasión, tanto de adelante hacia atrás como de atrás hacia adelante.

Los genitivos nombran, en uno y otro significado, esa relación de la que hace uso la inversión sin pensarlo nunca expresamente: la relación del ser con lo ente como relación de lo ente con el ser. El movimiento dialéctico se aposenta en el lugar que, desde luego, ha sido abierto por la inversión pero que acaba de ser ocultado ***en tanto que*** espacio abierto de dicha relación. El diálogo escéptico entre la conciencia natural y la absoluta traspasa con su mirada ese lugar en previsión de la absolutez de lo absoluto. La skepsis dialéctica es la esencia de la filosofía especulativa. Los genitivos que aparecen en el título no son ni sólo subjetivos ni sólo objetivos y aún menos un mero acoplamiento de ambos. Forman parte del genitivo dialéctico-especulativo. Éste sólo se muestra en el título, porque atraviesa y domina por adelantado el lenguaje al que llega la experiencia de la conciencia, en la medida en que consuma su presentación.

El título elegido en primer lugar, «Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia», desaparece en el transcurso de la impresión de la obra. Pero el texto que lo explica permanece. El título es sustituido por otro. Reza: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu». De este modo, el texto que permanece y que no habla para nada de una fenomenología del espíritu, se convierte en la verdadera interpretación del nuevo título. Éste también aparece en el título global bajo el que se edita la obra en 1807: «Sistema de la Ciencia, Primera Parte, La Fenomenología del Espíritu».

Cuando vuelve a aparecer la obra, sin ningún cambio, poco después de la muerte de Hegel, a modo de segundo volumen de las Obras Completas (1832), el título ya sólo reza «Fenomenología del Espíritu». Bajo la desaparición imperceptible del artículo «la» se oculta una decisiva transformación en el pensamiento de Hegel y en el modo de darla a conocer. La transformación atañe, desde el punto de vista del contenido, al sistema, que comienza en el tiempo poco después de la publicación de la «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» y presumiblemente nace y se refuerza gracias a las clases en el instituto de Nuremberg. La enseñanza escolar ha impreso después su sello a la actividad docente que volvió a tener lugar después en la Universidad.

El título global, «Sistema de la Ciencia», es en el momento de la primera aparición de la Fenomenología del Espíritu un título polivalente desde el punto de vista dialéctico-especulativo. No significa las ciencias clasificadas en grupos según un orden determinado. Tampoco significa la filosofía presentada como ciencia en su contexto y estructura. «Sistema de la ciencia» significa que la ciencia es, en sí, la absoluta organización de la absolutez de lo absoluto. La subjetidad del sujeto se presenta de tal modo que, sabiéndose a sí misma, se instala en la completitud de su estructura. Este instalarse es el modo del ser, en el que está la subjetidad. «Sistema» es la aparición conjunta de lo absoluto, que se recoge en su absolutez y por medio de su estructura es permanente en su propia presencia. La ciencia es el sujeto del sistema, no su objeto. Pero es el sujeto de tal manera que la ciencia, que forma parte de la subjetidad, constituye con ella la absolutez de lo absoluto. La ciencia es para Hegel, en la época de la primera publicación de la Fenomenología del Espíritu, el saber onto-teiológico de lo verdaderamente ente en tanto que ente. Despliega su totalidad doblemente en la «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu» y en la «Ciencia de la Lógica». La «Ciencia de la Lógica» de Hegel es, en torno a esta época, la absoluta teiología y no la ontología. Ésta se ha desplegado más bien como «Ciencia de la experiencia de la conciencia». La fenomenología es la «ciencia primera», la lógica es la auténtica ciencia dentro de la filosofía primera, en tanto que verdad de lo ente como tal. Esta verdad es la esencia de la metafísica. Pero al igual que, antes, Kant y, después, el tardío Schelling, Hegel no es en absoluto dueño del poder de la sistemática didáctica de la metafísica escolar, afianzado desde hace tiempo. Si Nietzsche arremete contra dicha sistemática, es únicamente porque su pensamiento tiene que permanecer dentro del sistema esencial onto-teiológico de la metafísica.

¿Por qué abandona Hegel el título escogido en primer lugar, «Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia»? No lo sabemos. Pero podemos suponerlo. ¿Se asustó de la palabra destacada por él mismo en el centro del título, «experiencia»? La palabra es ahora el nombre para el ser de lo ente. Para Kant es el nombre que designa el único conocimiento teórico posible de lo ente. ¿Es que parecía demasiado atrevido darle una nueva sonoridad a la resonancia que ya tenía el significado originario de la palabra «experimentar» y que seguramente vibraba todavía en el pensamiento de Hegel, esto es, entender experiencia como ese alcanzar que sale ansioso en pos y dicho alcanzar como el modo de la presencia, del eänai, del ser? ¿Parecía demasiado atrevido elevar ese antiguo tono a la categoría de tono fundamental del lenguaje en el que habla la obra, incluso allí donde la

palabra experiencia no aparece? Aparece en todos los pasajes decisivos de su marcha, en los pasajes de transición. Cierto que desaparece en la última parte principal, que presenta la manifestación de la conciencia como espíritu. Por otra parte, el prólogo escrito después de concluir la obra habla todavía de «sistema de la experiencia del espíritu».

Aun así, desaparece el título «Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia». Pero con él también desaparece del título de la obra la palabra «conciencia», por mucho que la conciencia constituya, en cuanto autoconciencia, el ámbito esencial de la absolutez de lo absoluto, por mucho que la conciencia sea la tierra de la metafísica moderna, tierra que ha tomado ahora posesión de sí misma como «sistema de la ciencia» y se ha medido en su totalidad.

El rótulo «Ciencia de la ***experiencia*** de la conciencia» desaparece en favor de uno nuevo: «Ciencia de la Fenomenología del Espíritu». El nuevo rótulo se ha construido siguiendo el mismo esquema exacto. Tenemos que pensar también sus genitivos de manera dialéctico-especulativa. En lugar de la palabra «experiencia» tenemos ahora un nombre ya usual en la filosofía escolar: «fenomenología». ***La esencia de la experiencia es la esencia de la fenomenología.*** faÛnesyai el manifestarse del sujeto absoluto, que es llamado «el espíritu», se recoge al modo de diálogo entre la conciencia óntica y la ontológica. La «-logía», en la fenomenología, es la l¡gesyai en el sentido del ambiguo dial¡gesyai que caracteriza al movimiento bajo cuya forma la experiencia de la conciencia ***es*** el ser de ésta. La fenomenología es el recogerse del doble diálogo del espíritu con su parusía. Fenomenología es aquí el nombre para la existencia del espíritu. El espíritu es el sujeto de la fenomenología no su objeto. La palabra no significa aquí ni una disciplina de la filosofía, ni tan siquiera el nombre para un tipo especial de investigación cuya preocupación es describir lo dado. Como, sin embargo, el recogerse de lo absoluto en su parusía exige esencialmente la presentación, la determinación de ser ciencia forma ya parte de la esencia de la fenomenología, pero no en la medida en que es un representar del espíritu, sino en la medida en que es la existencia, la presencia del espíritu. Por eso, bien mirado, el título abreviado, «La Fenomenología del Espíritu», no cae en lo indeterminado. Obliga al pensar al último recogimiento posible. «La Fenomenología del Espíritu» quiere decir la parusía de lo absoluto en su reinar. Una década después de la aparición de la Fenomenología del Espíritu, la «fenomenología» decayó dentro del sistema escolar de la Enciclopedia (1817) al nivel de una parte estrechamente limitada de la filosofía del espíritu. El nombre «fenomenología» es nuevamente, como en el siglo XVIII, el nombre para una disciplina que se encuentra a medio camino entre la antropología y la psicología.

Pero ¿qué es la fenomenología del espíritu, si es la experiencia de la conciencia? Es el escepticismo que se consuma. La experiencia es el diálogo entre la conciencia natural y el saber absoluto. La conciencia natural es el espíritu que existe históricamente en su tiempo en cada ocasión. Pero este espíritu no es ninguna ideología. Es, en tanto que subjetidad, realidad efectiva de lo efectivamente real. Los espíritus históricos permanecen, en toda ocasión, internados en sí

mismos en su propio recuerdo. Pero el saber absoluto es la presentación de la manifestación del espíritu existente. Lleva a cabo «la organización» de la constitución del ser del reino del espíritu. La marcha del diálogo se recoge en el lugar que sólo crea y alcanza en su marcha, para, atravesándolo, instalarse en él y, habiéndolo alcanzado, estar presente en él. Esa marcha del diálogo, que sale ansiosa en pos, es el camino de la desesperación, en el que la conciencia pierde en cada caso su todavía-no-verdadero y lo sacrifica a la manifestación de la verdad. En la consumación del diálogo del «escepticismo que se consuma» cae la sentencia: se ha consumado. Cae en el lugar del camino en el que la propia conciencia muere su muerte, a la que es arrastrada por el poder de lo absoluto. Al final de la obra, Hegel llama a la fenomenología del espíritu «el calvario del espíritu absoluto».

La ciencia de la fenomenología del espíritu es la teología de lo absoluto en relación con su parusía en el viernes santo dialéctico-especulativo. Allí muere lo absoluto. Dios ha muerto. Esto quiere decirlo todo menos que no hay ningún dios. Pero la «Ciencia de la Lógica» es la ciencia de eso absoluto que se hace presente junto a sí en el inicio en su saberse como concepto absoluto. Ella es la teología de la absolutez de lo absoluto antes de la creación. Una y otra teología son ontología, son mundanas. Piensan la mundanidad del mundo en la medida en que aquí mundo significa lo ente en su totalidad, un ente que presenta el rasgo fundamental de la subjetidad. Este mundo, así entendido, determina su ente, estando éste presente en la representación que representa a lo absoluto. Con todo, la ciencia del saber absoluto no es teología mundana del mundo por el hecho de que secularice la teología cristiana y eclesiástica, sino porque pertenece a la esencia, de la ontología. Ésta es más antigua que cualquier teología cristiana, la cual, a su vez, tiene que ser en primer lugar efectivamente real para que pueda emprenderse en ella algún tipo de proceso de secularización. La teología de lo absoluto es el saber de lo ente como ese ente que, entre los pensadores griegos, hace aparecer su esencia ontoteológica y la sigue sin perseguirla nunca hasta su fundamento. En el lenguaje de la ciencia absoluta se hace evidente que la teología cristiana es metafísica en lo que sabe y en cómo sabe lo sabido por ella.

La frase: la experiencia de la conciencia es el escepticismo que se consuma, y la frase: la fenomenología es el calvario del espíritu absoluto, vinculan el término de la obra con su inicio. Lo que ocurre es que lo esencial de la Fenomenología del Espíritu no es la obra como resultado de un pensador, sino la obra como realidad efectiva de la propia conciencia. Es porque la fenomenología es la experiencia, esto es, la entidad de lo ente, por lo que es el recogimiento del manifestarse en relación con la manifestación y a partir de la aparición de lo absoluto.

El recogerse que se recoge es la esencia no expresa de la voluntad. La voluntad se quiere en la parusía de lo absoluto junto a nosotros. «La Fenomenología» es ella misma el ser, en el que lo absoluto está junto a nosotros en sí y para sí. Este ser quiere en la medida en que la voluntad es su esencia. Queda por pensar en qué medida llega el ser a esta esencia.

El «estar junto a nosotros» forma parte de la absolutez de lo absoluto. Sin ese «junto a nosotros» lo absoluto sería lo solitario, que no podría manifestarse en eso que se manifiesta. No podría surgir en su desocultamiento. Sin este surgimiento (fæsiw) no estaría en vida (zv®). La experiencia es el movimiento del diálogo entre el saber natural y el saber absoluto. Es ambos a partir de la unidad unificadora, forma en la que recoge. Es la naturaleza de la conciencia natural, que es históricamente en el azar de sus figuras y su manifestación. Es el concebirse de estas figuras en la organización de su manifestarse. Por eso, la obra concluye con la frase: «ambas cosas juntas, la historia concebida, forman la memoria y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva, verdad y certeza de su trono, sin el cual sería la soledad carente de vida». Lo absoluto precisa en su absolutez del trono como de ese lugar elevado en el que se puede aposentar sin rebajarse.

La parusía de lo absoluto ocurre como fenomenología. La experiencia es ese ser de acuerdo con el cual lo absoluto quiere estar junto a nosotros. Como la presentación -que según su esencia forma parte de la experiencia-, no tiene otra cosa que presentar fuera de la fenomenología en el sentido de la parusía, por eso, ya al final del primer párrafo con el que comienza la obra, se nombra aquello con lo que termina: la parusía. Es verdad que el hecho de que lo absoluto ya esté y quiera estar junto a nosotros en sí y para sí sólo se dice de pasada en una frase subordinada. Al finalizar la obra, esa subordinada se ha convertido en la única oración principal. El «junto a nosotros» se ha desvelado como el «no sin nosotros».

En el «junto a nosotros», del comienzo de la obra, la esencia del «nosotros» aún está impensada. En el « no sin nosotros», del final de la obra, la esencia del «nosotros» se ha determinado. Somos aquellos que consideran expresa y escépticamente el ser de lo ente y de este modo le muestran verdadera consideración.

El círculo se ha cerrado. Los ecos de la última palabra de la obra resuenan en su inicio. Porque esos dieciséis párrafos del fragmento, que suelen llamarse introducción a la Fenomenología del Espíritu, son ya su verdadero comienzo.

El rótulo «Introducción» no se encuentra en la edición original de 1807. Sólo en el índice añadido a esta edición algo más tarde se presenta el texto que sucede al prólogo bajo el título «Introducción», presumiblemente debido a la dificultad surgida a la hora de tener que establecer un índice. Porque, de acuerdo con su asunto, el texto en cuestión no es ninguna introducción, motivo por el que seguramente sólo se redactó un prólogo, mucho más largo, después de la conclusión de la obra. El fragmento de los dieciséis párrafos no es una introducción, porque no puede ser tal cosa. No puede ser tal cosa, porque no existe introducción alguna a la fenomenología. No existe ninguna, porque no puede haber una introducción a la fenomenología. La fenomenología del espíritu es la parusía de lo absoluto. La parusía es el ser de lo ente. Para el ser de lo ente no hay introducción alguna desde el punto de vista del hombre, porque la esencia

del hombre es, en el séquito del ser, el propio séquito. En la medida en que reina el «estar junto a nosotros» de lo absoluto, ya estamos en la parusía. Nunca podremos introducirnos en ella desde cualquier otro lugar. ¿Pero, cómo estamos en la parusía de lo absoluto? Estamos en ella según la costumbre de la conciencia natural. A ésta, todas las cosas se le manifiestan como si todo lo que se presenta estuviera próximo. También lo absoluto se le manifiesta habitualmente como algo que está junto al resto. También lo que se encuentra por encima de eso ente habitualmente representado, está para la conciencia natural por encima y frente a ella. Se trata de ese 'junto a' que se encuentra en la dirección ascendente y junto al que estamos nosotros mismos. Siguiendo el rasgo de su representar, la conciencia natural se atiene a lo ente y no se vuelve hacia el ser, por mucho que éste la atraiga de antemano e incluso debido a ese rasgo hacia el ser de lo ente. Sin embargo, si se la conmina a fijarse en el ser, la conciencia natural asegura que el ser es algo abstracto. La conciencia da por abstracto aquello por lo que es atraída hacia su propia esencia. A la conciencia natural no le cabe mayor perversión de su esencia que esta opinión.

En comparación con esta perversión, palidecen otras perversiones entre las que se mueve la conciencia natural intentando eliminar una perversión por medio de la organización de otra sin pararse a pensar en la verdadera perversión. Por eso, lo que verdaderamente se sigue necesitando, es que la conciencia salga de este no volverse hacia el ser de lo ente y se vuelva hacia la manifestación de lo que se manifiesta. La conciencia natural no puede intro-ducirse en donde ya está. Pero en su inversión tampoco debe abandonar su estancia en medio de lo ente. Debe hacerse expresamente cargo de ella en su verdad.

Literalmente, podemos tomar los dieciséis párrafos como explicación del título que luego se fue abandonando. Pero pensados desde el propio asunto, no se trata del título de un libro, sino de la propia obra. Ni siquiera se trata de la obra, sino de aquello de lo que ella es la presentación: se trata de la experiencia, de la fenomenología como eso presente en la parusía de lo absoluto. Pero, una vez más, no se trata de que tomemos nota de ello, sino de que nosotros mismos seamos en la experiencia que es nuestro propio ser, y ello en el antiguo sentido tradicional del ser: estar presente... junto a lo que se presenta.

El fragmento de los dieciséis párrafos es la manera que tiene la conciencia natural de remitir a la apropiación de su estancia. Esto ocurre por medio de la inversión de la conciencia, gracias a la que la conciencia llega a la experiencia y que es la forma bajo la que ocurre verdaderamente la parusía de lo absoluto. La conciencia natural sólo puede ser rescatada fuera de su habitual modo de representar y ser dirigida a la experiencia, si este remitir conecta permanentemente con las representaciones que la conciencia natural, de inmediato y a su manera, se hace de aquello que le acontece con la exigencia del conocer absoluto. Este partir de la opinión del modo de representar natural define el estilo de los párrafos del texto así como su interconexión.

El fragmento con el que comienza el auténtico cuerpo de la obra es el inicio de la skepsis, que

atraviesa al escepticismo que se autoconsuma. Comenzar la skepsis significa llevar a cabo el haber visto en la absolutez de lo absoluto y mantenerla. El fragmento es la ocasión inesquivable de conminar a la conciencia natural a liberar dentro de ella a ese saber en el que ya se encuentra, en la medida en que es para ella misma su propio concepto. Sólo cuando ya hemos ejecutado la inversión de la conciencia, en la que se vuelve hacia nosotros la manifestación del espíritu, se hace presente «para nosotros» eso que se manifiesta en tanto que se manifiesta. «Para nosotros» no quiere decir precisamente «relativo a nosotros» y a nuestro modo habitual de representar. «Para nosotros» quiere decir «en sí», esto es, manifestándose a partir de la absolutez de lo absoluto en el puro lugar de su manifestación.

Sólo cuando nos vemos obligados por el fragmento a esa inversión, como auténtico inicio de la presentación, puede comenzar la presentación de la experiencia de la conciencia. Comienza absolutamente con la absolutez de lo absoluto. Comienza con la más extrema violencia de la voluntad de la parusía. Comienza con la más extrema enajenación de lo absoluto en su manifestación. A fin de poder avanzar una mirada hacia esta manifestación, tenemos que aceptar lo que se manifiesta tal como se manifiesta y mantener lejos de ello nuestras opiniones y pensamientos acerca suya. Pero este dejar que ocurra y dejar marcharse es en realidad un hacer que extrae toda su seguridad y resistencia de la mera aportación de la inversión. Nuestra aportación consiste en salir escépticamente, o lo que es lo mismo, con los ojos bien abiertos, al encuentro de la manifestación de la conciencia que se manifiesta, que ya ha venido a nosotros en la parusía, con el fin de estar en la marcha bajo cuya forma la experiencia es la fenomenología de lo absoluto.

La presentación comienza dejando que se manifieste absolutamente la «certeza sensible»:

«El saber que, en primer lugar o inmediatamente, es nuestro objeto, no puede ser otro que aquel que es él mismo saber inmediato, ***saber de lo inmediato o de lo ente.*** Asimismo, nos debemos comportar de modo ***inmediato o receptivo,*** esto es, no alterar nada de lo que vemos en él tal como se nos ofrece y apartar el concebir del aprehender.»

Cuando se ha consumado la presentación de la manifestación de la certeza sensible de aquello que ella toma por lo ente y lo verdadero, ha surgido su ser en tanto que nuevo objeto, la verdad de la certeza, certeza que es la autoconciencia que se sabe a sí misma. La presentación de la manifestación de la «verdad de la certeza de sí» comienza con estas frases:

«En los anteriores modos de la certeza, lo verdadero es para la conciencia algo distinto a ella misma. Pero el concepto de esto verdadero desaparece en la experiencia de él; al igual que el objeto era inmediatamente ***en sí*** mismo lo ente de la certeza sensible, la cosa concreta de la percepción, la fuerza del entendimiento, del mismo modo más bien demuestra no ser de verdad, sino que ese ***En-sí*** surge como un modo en el que puede ser sólo para otro; el concepto del objeto se anula en el objeto efectivamente real o la primera representación inmediata se anula en la experiencia y la certeza se pierde en la verdad.»

Martin Heidegger 

---

* ***N. de los T:*** Respetamos la opción de Heidegger de no emplear las palabras Fenomenología del Espíritu como titulo motivo por el que no van entre comillas ni en cursiva. El verdadero título de la obra de Hegel es el que se señala al principio de este texto. De todos modos usaremos mayúsculas cuando nos estemos refiriendo a la obra y minúsculas cuando se trate del asunto en sí.

* ***N. de los T***: En alemán, duda y desesperación tienen la misma raíz, «Zweifel». «Ver-zweiflung».

* ***N. de los T***.: Traducimos «Gewusstheit» ; «Gewusst» es el participio de pasado 'sabido', pero con la partícula «heit» queda convertido en un sustantivo que expresa un estado alcanzado en el pasado; además, está muy próximo a «Gewissheit» que significa 'certeza'.

* ***N. de los T:*** Heidegger separa con un guión la palabra alemana 'conciencia' para remarcar su sentido literal: ser consciente [«Bewusst-sein»].
Hay que señalar que en alemán 'conciencia' y 'saber' [inf.: «Wissen»; part, de pasado «gewusst»] tienen la misma raíz, de modo que «bewusst-sein» significa literalmente ser-sabido o tener saber de algo.

* N. de los T: «Minne» -en alemán medieval, amor- es un término que Heidegger relaciona con el verbo alemán «meinen», que significa 'opinar'.

* ***N. de los T***: Se refiere al impersonal 'se', en alemán «man».

* ***N. de los T:*** El 'ser' implícito en el alemán «Bewusst-sein», esto es, 'conciencia' (como ya hemos indicado anteriormente, literalmente = ser-consciente).

* ***N. de los T:*** Traducimos así «Bewusstheit».

* ***N. de los T:*** Traducimos así «sich be-wegt»; si bien normalmente esto debería significar 'se mueve', debido al guión que separa las dos partes de esta forma verbal, hay que rescatar el sentido de «weg» = camino.